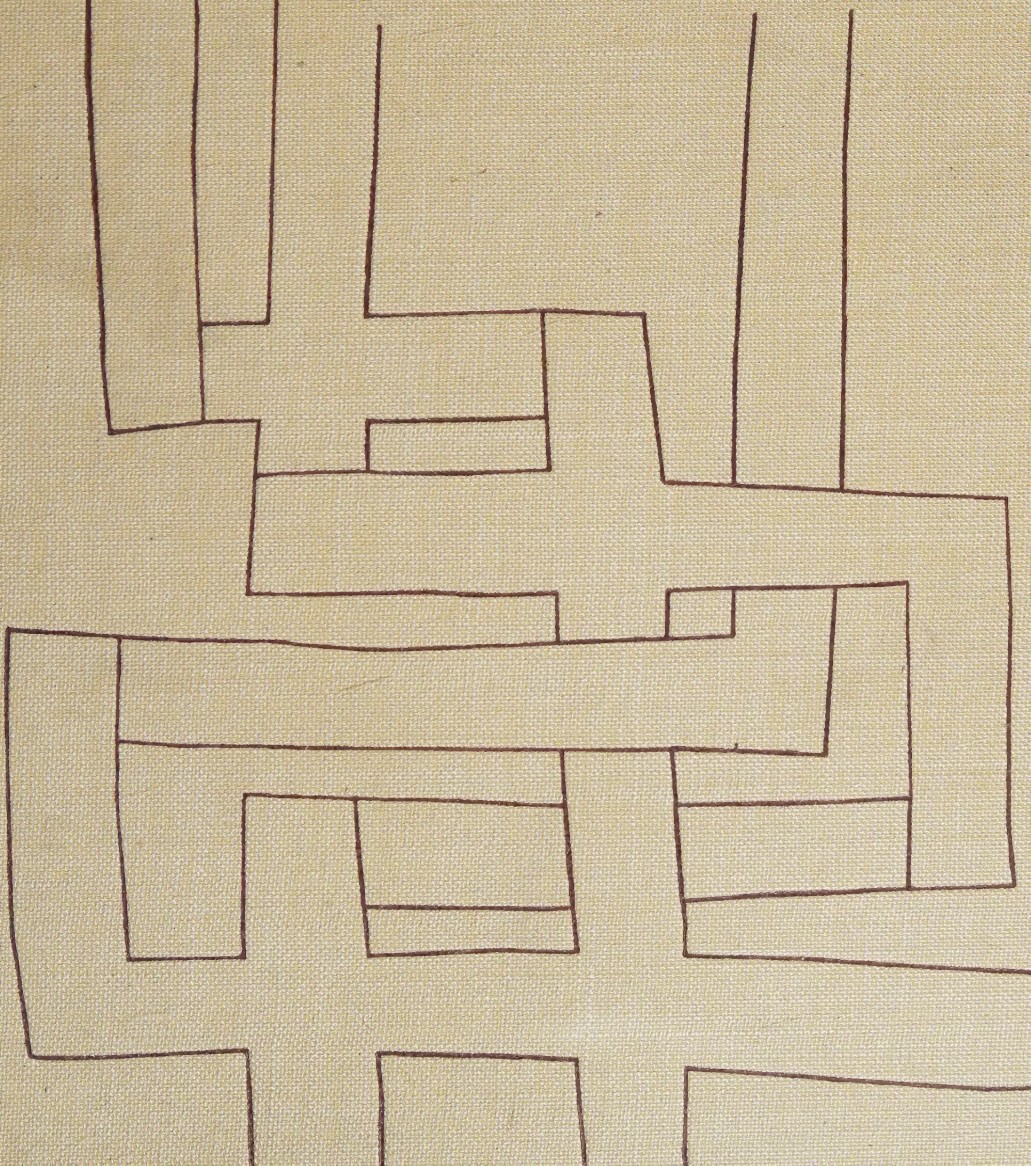


M. F. Sciacca

EL PROBLEMA DE LA EDUCACION



Dr. Antón Donoso
% Universidad Católica
de Córdoba, Argentina
de la
Escuela de Troncos Educativos

MICHELLE FEDERICA RUENGA

EL PROBLEMA DE LA EDUCACIÓN

EL PROBLEMA DE LA EDUCACIÓN





Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
No Sponsor

MICHELE FEDERICO SCIACCA

EL PROBLEMA DE LA EDUCACIÓN

EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO
FILOSÓFICO Y PEDAGÓGICO



EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A. - BARCELONA

Traducción directa del italiano por

JUAN JOSÉ RUIZ CUEVAS

© EDITORIAL LUIS
MIRACLE, S. A. - 1962

Primera edición: enero de 1957

Segunda edición renovada y ampliada: julio de 1962



DEPÓSITO LEGAL, B. 4624. — 1962

N.º RGTR.º 360 - 57

PRÓLOGO A LA SEXTA EDICIÓN ITALIANA

Han pasado ocho años desde que apareció la cuarta edición italiana revisada, que ha sido reimpresa ocho veces. También envejecen los libros en el sentido de que los intereses culturales cambian, adquieren matices y modulaciones diversos; nuevos modos de plantear los problemas abren nuevas orientaciones y favorecen otras perspectivas de solución. Con los intereses culturales también cambian las exigencias de la Escuela, que debe ser palestra de cultura viva y adecuada a su tiempo, incluso cuando saca nuevamente a luz, en orden al estudio y al sondeo especulativo, una tradición cultural milenaria. De ahí la necesidad de una reelaboración de este Problema de la educación.

Por lo tanto, la actual es mucho más que una nueva edición: es un trabajo distinto. En efecto, la obra ha sido profundamente modificada, reelaborada, actualizada y aumentada: ni siquiera una sola página de la edición precedente ha permanecido intacta.

Al escribir el libro he tenido en cuenta todas aquellas observaciones, indicaciones y sugerencias que la cortesía de los colegas no ha querido escatimarme. Les agradezco muy de corazón su gentileza y les ruego que, también en el futuro, sean pródigos en esta preciosa colaboración. Así, entre otras cosas, he eliminado en la presente edición cuanto de polémico había en las anteriores; he procurado darle, intentando lograr un nuevo equilibrio, una mayor objetividad, aun sin despersonalizarla; he aumentado, en proporción con las filosóficas, las páginas dedicadas a la pedagogía propiamente dicha; y he añadido algunos cuadros sinópticos (pero hechos de manera que no favorezcan la pereza de algunos jóvenes). Confío a la inteligencia de mis colegas algunas páginas de valoración y de interpretación crítica (a propósito de grandes pensadores o de grandes corrientes de ideas), que pueden parecer excesivas o fuera de lugar en un libro escolar. Mi obra tiene la intención (que no creo excesiva) de estimular problemas y de habituar a los jóvenes a pensar con su propia

cabeza. Al mismo fin va dirigida la amplitud con que he tratado, aun sin alterar la economía del trabajo, el pensamiento filosófico y pedagógico contemporáneo.

De antemano agradezco a mis colegas la benévola acogida que quieran brindar a este nuevo trabajo.

M. F. SCIACCA

PREFACIO

La filosofía es la forma de actividad espiritual con la que el hombre reflexiona sobre la propia existencia y sobre la realidad que lo circunda; por consiguiente, es crítica («juicio») de nuestra experiencia inmediata y al mismo tiempo búsqueda de los principios de la realidad. Se diferencia de toda otra actividad humana en cuanto tiende continuamente a una explicación radical de toda la realidad, en cuanto se pregunta el *porqué* de la existencia del hombre y del mundo.

De este modo la filosofía se distingue de la ciencia, que no trata de dar las justificaciones últimas sino de explicar el desarrollo de los fenómenos, es decir, de formular las leyes que los rigen; y en este sentido, la ciencia se pregunta siempre por el *cómo* de los *hechos*, no por el *porqué* que los explica. La filosofía, que es indagación racional, se distingue además de la religión, que también responde a las supremas interrogantes del hombre, pero comunicándole verdades que le son dadas y a las que él se adhiere mediante la fe. La filosofía, al querer descubrir los principios primeros y los fines últimos de las cosas, tiende por naturaleza a culminar en la metafísica, a través de la cual, sobre todo, se enlaza con la religión.

La pedagogía, como problema filosófico, reflexiona sobre el «hecho educativo» y busca los principios según los cuales se actualiza la educación, del mismo modo que la gnoseología estudia el conocimiento o la estética el arte. Educación es el proceso a través del cual el hombre actúa el recto e integral desarrollo de todas sus facultades; mejor dicho: es la formación integral del hombre mismo y de su personalidad; por esto la educación es una obra que cada hombre realiza en sí mismo: en cuanto vive, cada uno de nosotros desarrolla su yo, lo forja conscientemente según metas e ideales con la inteligencia y la voluntad, es decir, da forma en sí mismo al hombre. Sin embargo, en sentido específico se entiende por educación

la obra con que ayudamos a los otros hombres a educarse, especialmente cuando aún no pueden por sí solos desarrollar la propia personalidad; por esto, en un sentido más estricto, la educación hace referencia sobre todo a la ayuda que prestamos a los niños, a los muchachos y a los jóvenes en su proceso educativo. Pero esto no quiere decir que la educación sea un fenómeno limitado al período de la infancia o de la juventud: en cualquier edad y en todo instante aprendemos a disciplinar y a desarrollar nuestro yo; la sociedad y el ambiente que nos rodean influyen siempre y en cualquier circunstancia sobre esta formación, en sentido positivo o negativo. La escuela es el organismo destinado a procurar el encuentro entre el educador y el educando; en ella, el discípulo halla el clima adecuado para la integral y positiva actuación y expansión de su personalidad y el maestro, enseñando, continúa formándose a sí mismo.

Las páginas de la *Introducción* se hallan dedicadas al desarrollo de la temática brevemente enunciada aquí.

INTRODUCCIÓN

TEMÁTICA ESENCIAL

CAPÍTULO PRIMERO

ESENCIA EDUCATIVA DE LA INÚTIL FILOSOFÍA

1. El «inútil» filósofo, poeta de la verdad

¿Quién no ha repetido, al menos una vez en su vida e incluso en son de chanza, el dicho vulgar de que la filosofía «es aquello con lo cual y sin lo cual se sigue siendo tal y cual»? Sin embargo, Aristóteles no lo dijo en son de chanza. ¿Pero es que para Aristóteles la filosofía es aquello con lo cual y sin lo cual, etc.? Desde luego. Para él, en efecto, es la única ciencia verdaderamente inútil, en cuanto tiene su fin en sí misma; la ciencia que «no sirve», precisamente porque no es medio, sino fin; la única absolutamente desinteresada, no empírica, sino contemplativa. Filosofía es amor a la verdad, sin otro fin extrínseco y extraño a la búsqueda de la verdad. Cuando se dice que la filosofía «no sirve», que «no es útil», y otras expresiones por el estilo, se cree ofenderla (¿con qué frecuencia se incurre en la grosería!), mientras que, por el contrario, se canta su mejor elogio. Su gran nobleza reside precisamente en ser fin de sí misma, en tener como objeto la verdad pura sin tener en cuenta otra cosa. Entre todas las ciencias, ella es la única que verdaderamente es «liberadora»; y, entre todos los hombres, el filósofo es el único que verdaderamente es «libre». Para él todo se hace medio; todo «sirve»; sólo la filosofía es fin, sólo la verdad «no sirve»; y él es de la verdad: de ningún otro ni de ninguna otra cosa. Una búsqueda filosófica que pudiera servir a algo foráneo a la pura búsqueda de la verdad en sí, dejaría de ser «filosofar» para convertirse en traición a la filosofía. La verdad que se hace medio de un fin que no sea ella misma, es una verdad ofendida, vilipendiada, menospreciada, subordinada a algo que le es absolutamente inferior (aunque sean todos los bienes de la tierra amontonados), y esclavizada a un señor — ya sea un trono o un tesoro — que por ley natural es su siervo.

Considerad al artista, al auténtico (no al pseudo-artista que hace del arte su utilidad): contempla y canta o esculpe o pinta. «Contempla» un hermoso jardín de flores y expresa su belleza en un soneto, en un cuadro o en un papel pautado. ¿Acaso estudia si las plantas son criptógamas o fanerógamas? No, porque si se da a ellas como artista, no se comporta como botánico. ¿Acaso calcula las áreas que tiene el jardín? Tampoco, porque el artista no es geómetra. ¿Piensa acaso en el precio a que podrían venderse las bellas rosas y las olorosas gardenias? Ni mucho menos, porque si es artista (creo que no hay duda), no es comerciante. Contempla la belleza pura, desinteresada, libérrimamente.

Así es el filósofo, el gran poeta de la verdad, inquisidor insomne y perspicaz del misterio del cosmos humano y natural: contempla la verdad, se abandona a ella, se sumerge en ella, diría más bien, y no se preocupa de otra cosa: ama el misterio como verdad, libérrimamente. Es más, ¿qué otra cosa podría importarle? ¿Qué puede haber que sea más que la verdad o como la verdad? Él, que se ha hecho humilde discípulo de la verdad, es el gran señor del mundo, el aristócrata del espíritu, el dueño de todas las cosas, precisamente porque a todas las mide desde su altura y a todas las encuentra de muy pequeña estatura al confrontarlas con la verdad. ¿Cómo podría estar apegado o interesado en las cosas del mundo, quien, como el filósofo, está en coloquio con el infinito, con lo eterno? Se dice que «vive en las nubes». Pero ¡no! Todavía más arriba, porque el pensamiento tiene las alas más robustas que las del águila y es capaz de vuelos mucho más potentes. El filósofo tiene los pies en tierra, pero la tierra no lo aferra; por esto es libre, libre porque de nada es súbdito, fuera de la verdad, que es celeste.

2. La filosofía, escuela de libertad

Si la filosofía no le diera al hombre más que el sentido de libertad respecto a todas las cosas terrestres, del culto desinteresado de la verdad, de la búsqueda no dirigida hacia fines prácticos y contingentes, esto, de suyo, ya rubricaría su grandísimo y nobilísimo magisterio educativo. Por esto la enseñanza de la filosofía es, por sí misma, una escuela; o quizá sea la Escuela. Da (como no puede darlo ninguna otra disciplina, si se exceptúa la religión cristiana) el sentido de la superioridad del espíritu sobre el cuerpo, de los valores espirituales sobre los de cualquier otra especie; el sentido de la dignidad y de la nobleza del hombre; el señorío de espíritu, que hace que parezcan estúpidas e insignificantes las más refinadas elegancias

mundanas, y despreciable toda forma de apego a los bienes contingentes, ya sean reinos e imperios, dominios y maneras o miserables caudales ganados sea como fuere. La filosofía es moralidad esencial; es búsqueda honesta, recta y sincera, humilde y desinteresada de la verdad; es dedicación y renuncia, por lo que es elevación y sublimación, purificación y ascética, liberación. Por consiguiente, es formadora de hombres. En efecto, es formadora de espíritus; es *catarsis*; es, en verdad, continua batalla contra el hombre empírico — el pobre hombre — y esfuerzo de victoria sobre él, sobre nuestra caducidad y sobre nuestras miserias. Esencialmente moral, es esencialmente educativa. «Inútil» como arte práctico, es la gran maestra que nos libera del peso de muchas cosas inútiles (¡oh inutilidad de tantas cosas llamadas útiles!) para restituirnos a nosotros mismos, a nuestro espíritu, cuya conquista es el único quehacer del hombre, la única cosa que le sea útil de verdad, porque es la única que le es salutífera.

Y es a esta filosofía maltratada e «inútil» (a la que no se le han ahorrado el escarnio, la corona de espinas ni la cruz), a la que todos dirigen su rostro cuando el mundo es escenario de acontecimientos excepcionales que lo trastornan en su estructura y que a veces amenazan hasta su existencia. Entonces todos esperan del filósofo el verbo que venza las fuerzas oscuras y vuelva a poner las cosas en orden. Soplan vientos de revolución... ¿Qué piensan entonces los filósofos acerca de ella? ¿No podrían poner la cabeza sobre el cuello a cuantos tienen el cuello sobre la cabeza? Una guerra trastorna, revuelve y aniquila... ¿Por qué la filosofía no mueve a razonar con el cerebro y también con el corazón a quienes, en cambio, desatinan con el hígado y con la hiel? ¡Extraña suerte la de la filosofía! Todos la consideran inútil, y todos, en los momentos difíciles, se dirigen a ella; incluso los que ignoran su nombre lo hacen obscuramente, casi instintivamente. ¿Por qué no le piden al arte el elixir? ¿Por qué no invocan de la ciencia la panacea? No, apelan a la filosofía. Es la suerte — extraña tan sólo en apariencia — de todas las rarísimas cosas verdaderamente grandes y nobles, de las cosas olvidadas. Mirad la religión: se recuerda a la Iglesia en los momentos difíciles (se ven tronos que se inclinan a los pies de Pedro; y a los laicos — ¡los laicos de los tiempos de las vacas gordas! — que llaman a las puertas vaticanas); se recurre a Dios cuando la preciosísima piel está en peligro. Y después, ¿quién vuelve a pensar en Él hasta la próxima necesidad? No hay más que decir: es la suerte noble y sublime de todas las rarísimas cosas verdaderamente magnánimas, desinteresadas, pródigamente generosas, indiferentes a los obsequios y agradecimientos. Dan, dan, dan; dan a los hombres las sandalias

para caminar con el viento de los siglos por las sendas del mundo; les dan la guía para no extraviar el espíritu en los meandros oscuros de la materia y de la bestialidad. En cambio, no piden nada, sino el amar lo que ellas aman, la verdad. Se sacrifican sin demostrarlo, gozando del sacrificio como de su más hermosa recompensa, sin pensar en el éxito, o, más bien, seguras de no ser percibidas. Por esto son ellas — la filosofía y la religión cristiana — las únicas escuelas de sacrificio heroico, las dos grandes maestras de vida espiritual. Bellas en su sacrificio ignorado y desconocido, se embellecen en el martirio auténtico, siendo víctimas de la verdad. Por esto hacen bella y buena al alma y son la Escuela, de la que los hombres siempre tienen tantísima necesidad.

Escuela insomne, perenne, que jamás cierra los batientes, que no conoce el descanso, y de la que, por mucho que se haya aprendido, siempre se sabe poquísimo, una nonada. No es nada fácil despojarse del propio «particular» ¡y vivir del amor desinteresado por la verdad! ¡Se dice muy pronto sondear el infinito! Se resuelve un problema y se aprende una verdad; después otra y aun otra después... y así sucesivamente. Siempre poco, poquísimo, una nadería. El «inútil» filósofo siempre está ocupado, porque siempre se muestra insatisfecho. No le está permitido estar a la ventana y echar la siesta en zapatillas. El «inútil» filósofo jamás está ocioso: lleva dentro de sí los instrumentos del propio oficio, el pensamiento, la fragua a la que difícilmente se le puede hacer callar; el arsenal cuya jornada infinita siempre tiene dispuesto un nuevo trabajo. ¿Por qué? Ante todo, porque siempre tiene la cabeza sobre los hombros (¡ah si los hombres tuvieran siempre la cabeza en su sitio y no la enviaran, como sucede con frecuencia, a solazarse por su cuenta!); y además porque su cabeza «piensa». Y pensar es buscar, ahondar, sondear: es asilo de dudas y tormento por la solución: ésta es la grandeza y la dignidad del hombre. Por esto es dinamismo del pensamiento, vida del espíritu.

¡Qué gran maestra es la filosofía y cuán profundamente educativa es su esencia! No hay que temer que en su escuela el cerebro se aherrumbre y se haga un «inútil» hierro viejo. ¿Conocéis acaso una disciplina más «útil» que aquella con la cual y sin la cual se sigue siendo tal y cual?

CAPÍTULO II

RESPONSABILIDAD DEL FILOSOFAR

Y sobre todo, añadido en seguida, del enseñar filosofía, que, entre todas las llamadas «ciencias morales» o humanísticas, es la más empenativa, porque es la más formativa o, más bien, reformadora y revolucionaria. Si, revolucionaria es la inútil filosofía, y terriblemente seria. Por esto, quien filosofa, quien hace filosofía filosofada, asume una tremenda responsabilidad frente a sí mismo y, sobre todo, frente a los otros. Con la filosofía no se puede bromear; no está permitido considerarla una diversión «que divierte»; no se puede ser aficionados o estetizantes sin demostrar una superficialidad imperdonable, sin hacerse culpables frente al espíritu y frente a la verdad.

La terrible seriedad de la empresa resulta evidente a quien enseña filosofía y está en contacto no sólo con los libros, sino con los jóvenes. El encuentro con la filosofía por parte de los jóvenes dotados de una vocación (es decir, que tengan no sólo una aptitud para esta disciplina, sino que vayan a ella con el anhelo de hallar una respuesta esencial a su vida espiritual) es siempre un encuentro decisivo; por esto puede ser un encuentro fatal. Leer a los veinte años un libro de álgebra o de zoología puede significar orientarse bien o mal en una de estas disciplinas, comprenderlas mejor o peor, pero, moralmente, se sigue como antes. Ningún tratado de aritmética, de zoología o de anatomía ha cambiado en maldad la bondad de un hombre, ni ha hecho que resolviera en un sentido o en otro (aunque haya podido contribuir a ello) un problema esencial de su vida espiritual. En cambio, el encuentro a los veinte años con un libro de filosofía es cosa muy distinta. Encontrarse, por ejemplo, con Platón o con Spencer, con San Agustín o con Nietzsche, con Santo Tomás o con Spinoza marca un hito en la vida; no sólo significa conocer más o menos adecuadamente lo que piensan estos filósofos, sino saber que hay una concepción de la vida y del mundo que empeña todo el sentido de la vida. Uno u otro de estos encuentros puede ser

decisivo, en cuanto que puede transformar radicalmente un espíritu, revelarlo a sí mismo, transformarlo en el pensamiento y en la acción, es decir, como hombre. Pero a veces también puede conquistarlo violentamente y casi desnaturalizarlo a pesar suyo; caso este en el que no lo revela, sino que lo esconde y lo oprime hasta un nuevo encuentro, si se da; pero mientras tanto ¡cuánto sufrimiento! Del mismo modo, encontrar a un profesor que enseñe a construir naves o casas, a un paleógrafo o arqueólogo, a un botánico o filólogo, tiene ciertamente su importancia, ya que es muy útil construir naves que resistan los embates del mar y casas seguras y confortables, leer correcta y prontamente los escritos antiguos y hacer hablar a oscuros fragmentos de vetustas civilizaciones, pero no es decisivo para la vida espiritual de un joven ni formativo de su espíritu. El ingeniero, el arqueólogo, el botánico, además de todo esto, son hombres y, como tales, pueden ser buenos o malos, ateos o teístas, materialistas o idealistas, y no precisamente por sus cálculos, por sus estadísticas o por la función clorofilica. El filósofo, no; si es filósofo de verdad, su realidad de hombre se identifica con su pensamiento o al menos debe tender a esta identificación. Su filosofía no es extraña a su humanidad (a su espiritualidad), sino constitutiva de ella. Y así, en quien enseña filosofía, o sea, en quien no se limita a suministrar fórmulas o a aprontar erudición, en quien no hace de la enseñanza un «menester» sino que ejercita la «profesión» del magisterio filosófico, en él su enseñanza, su pensamiento y su vida de hombre forman una unidad en una concreción viviente, que hace humana a la verdad y verdadera a la humanidad. Por esto, encontrar a un profesor de filosofía es cosa muy distinta; quizá sea mucho más decisivo para un joven que encontrarse con un libro filosófico, ya que las ideas dichas, habladas y dialogadas son más eficaces que las ideas leídas; llevan consigo la «persuasión» de la palabra, que, como bien sabía el «sofista» Gorgias, puede ser, para las almas jóvenes, portadora de toda la eficacia en pro de las ideas.

El discurso que estamos exponiendo es de sobra conocido y casi común; no lo hubiéramos iniciado si los tiempos fueran menos ingratos y un poco más cristianos. Algunos «profesores» de filosofía (y también escritores) no sienten actualmente la responsabilidad de la filosofía y de su enseñanza. Me refiero a los pedantes, que preparan la lección ante el espejo, que estudian la «pose», la frase de efecto, la paradoja; que se exprimen el cerebro para hallar lo «original», que se apresuran a enseñar la «última» teoría, que, en cuanto última, es naturalmente la más interesante. Y todo esto sin convicción, sólo por vanidad o por juego. Y es que, en realidad, los tales no creen en nada, son escépticos sin pudor, no tienen una verdad que buscar y

les importa muy poco si existe alguna. Una teoría vale tanto como otra y, entre todas, vale la más reciente. ¡En verdad que no comprendemos tan bonito papel! Naturalmente, no se preocupan del efecto que este histrionismo pseudofilosófico produce en el ánimo de los jóvenes que los escuchan, ¡de la desorientación que puede causarles para toda la vida, haciéndoles espiritualmente estériles o enfermos! Es más, como he podido notar en alguna conversación privada, cuanto más se percatan de que sus paradojas surten efecto sobre el ánimo juvenil, cuanto más constatan que algo cae y se hunde, tanto más se encarnizan con malvada voluptuosidad, semejante a su miserable irresponsabilidad. Y los jóvenes pagan muy caro esta diversión. Los mejores se defienden como pueden; los débiles aceptan y repiten; otros caen y, por cierto, irreparablemente.

Sin embargo, en el fondo, nadie ama a tales «docentes», del mismo modo que ellos no aman de verdad a ningún joven. La vida, con el tiempo, los divide: el «profesor» continúa su juego y los ex alumnos van camino de reproducirlo o de meditar sobre él, como el prisionero sobre su celda. Profesor y alumnos no tienen una verdad común digna de buscarse y de defenderse; sólo tienen algunas palabras por decir (lo mismo da unas que otras), para producir buen efecto. Y es que, en el fondo, son indiferentes a la filosofía.

En la Edad Media, la Universidad era un «corpus», una unidad de maestros y de discípulos: todos se sentían solidarios con algo que los fundamentaba y los sobrepasaba. Entonces, cuando un maestro se transfería a otro «Studium», los estudiantes lo seguían, formaban enjambre con él, *vagantes* como el *clericus*. Entonces no era indiferente escuchar esta o aquella palabra, y la libertad de seguir al maestro era la libertad de poder disponerse a escuchar uno u otro acento de la verdad. Maestros y estudiantes se hallaban «sin morada fija», iban vagabundeando por los caminos del mundo, porque tenían residencia estable en el reino del espíritu.

Pero entonces el magisterio filosófico era una cosa verdaderamente seria.

CAPÍTULO III

QUÉ ES FILOSOFÍA

1. El hombre y el ambiente

Todo ser vivo, en cuanto vivo, se halla inmerso en una esfera de fuerzas en las que su vida tiene sostén y gobierno y según el ritmo de las cuales la vida nace, se desarrolla y muere. *También el hombre, en cuanto vive como ser orgánico, se encuentra en relación con estas fuerzas, que de ordinario se definen en su complejidad como leyes naturales*, y toda vida humana está incluida en el ciclo de la «naturaleza», es decir, en un complejo dinamismo dentro del que se inserta el nacer, el crecer y el morir de todo organismo.

Pero la vida del hombre no sólo se halla en relación con la esfera natural, sino también inmersa en otro ambiente: frente al hombre no sólo están los árboles, los mares y los cielos, y su vida no sólo está marcada por la sucesión de los fenómenos naturales, sino más bien por la previsión de los acontecimientos, por la aparición de las metas, por la división de los días y de las estaciones según símbolos convencionales y acciones libres.

Así, pues, frente al hombre no sólo está la naturaleza, sino el mundo de la actividad humana que crea un segundo ambiente en el que el hombre se mueve y al que pertenece: la sociedad y la historia. Mientras el mundo de la naturaleza está regido por leyes necesarias, el mundo de las actividades humanas no se halla dominado por un puro dinamismo de leyes naturales y cósmicas, sino que representa un conjunto ordenado de creaciones, en las que intervienen la *inteligencia*, es decir, la capacidad de entender, de definir y de relacionar, y la *voluntad*, es decir, la capacidad de adecuar y de transformar, de hacer (al menos espiritual o intencionalmente) que algo sea. Todas las cosas y los hechos, con los que a diario entramos en contacto; todos los términos, dentro de los que se desarrolla nuestra

vida habitual, son acogidos por la actividad libre e inteligente del hombre, que tiene el poder de combinarse con las mismas fuerzas naturales al evocarlas a través de la reconstrucción que el pensamiento hace de ellas y al aplicarlas a sus propios usos y necesidades. Sin embargo, el dominio de las fuerzas naturales se realiza dentro de los límites concedidos por las mismas fuerzas, que permiten ser usadas, disfrutadas y ordenadas, pero de ningún modo destruidas o creadas *ex novo* por el hombre. *Por su actividad libre e inteligente, el hombre tiene el poder de explicar y de ilustrar la naturaleza, de atender el mundo físico para mejor penetrarlo y adaptarlo mejor a sus propios fines, así como tiene el deber de crear, mediante el desarrollo de la propia vida, las realidades espirituales que nacen de las facultades propias del hombre y que respectan a estas solas:* la ciencia, las instituciones sociales, las obras maestras del arte y de la técnica son, todas ellas, productos de la libre facultad, perteneciente al hombre, de clarificar y de ordenar con la inteligencia y de modificar o producir con la voluntad. El calendario que nos traduce la sucesión de las estaciones, la máquina que empleamos para producir objetos de uso corriente, las altas especulaciones de los matemáticos o las leyes establecidas por los físicos, así como los principios de la economía o la creación continuamente nueva del lenguaje y su ordenamiento dentro de los esquemas de la gramática, la constitución de un Estado o el despliegue desinteresado y libre de las fantasías del Orlando Furioso, pertenecen al ambiente o al mundo que el hombre construye a través de la inteligencia o de la voluntad, a la historia que es reino y creación del espíritu humano.

2. El concepto de filosofía

La filosofía es la ciencia que tiene el doble cometido de reflexionar sobre las formas del conocer y del obrar humano, expresándolas en sus conclusiones últimas y en su naturaleza esencial, y de buscar, más allá de los datos conclusivos proporcionados de este modo, la verdadera naturaleza y los primeros principios de toda la realidad. Así, pues, como ciencia suprema, la filosofía indagará la naturaleza última de las cosas, estudiará directamente, y a través de sus actividades, al hombre en lo que tiene de constante y de universal, abstracción hecha de lo mudable y particular que hay en él; tratará de establecer cuál es la raíz de las cosas que aparecen, ya estén inscritas en la esfera de la naturaleza o en la del espíritu, por lo que será

metafísica, según la terminología derivada de la obra aristotélica (1), es decir, búsqueda de lo que está más allá de la física; entendiendo aquí por física el conjunto de los fenómenos naturales y el complejo de las instituciones y de las creaciones humanas.

La filosofía, en su carácter específico de metafísica, es estudio de las cosas en cuanto son, y del hombre en cuanto es, es decir, en cuanto inteligencia y acción: por tanto, es búsqueda del principio de las cosas, de lo que las hace ser; y, en este sentido, es también ciencia y búsqueda del Ser, ciencia del hombre y de Dios. Ahora bien, cuando la filosofía —que por naturaleza tiende a sobrepasar todas las ciencias para captar la naturaleza y el origen último del ser de las cosas, y a ocuparse del Ser en cuanto ser — se percata de que puede alcanzar y afirmar el Ser total y absoluto, pero que no puede determinar su naturaleza, ella, *cumplida su función, reclamará el libre y legítimo coronamiento de la religión.* Así, pues, la religión podrá dar su veredicto sobre la naturaleza del ser, y lo hará por caminos diversos a los de la búsqueda racional del hombre, cuyo pensamiento, en cuanto limitado, pone de manifiesto su capacidad de llegar hasta el umbral del Ser, pero también su insuficiencia para comprender su íntima naturaleza y para poseerlo.

3. División de la filosofía

Momento preparatorio del desarrollo último de la filosofía metafísica es, como hemos dicho, la reflexión sobre las facultades del hombre, intelectivas y prácticas, y el análisis de las realidades espirituales que a través de ellas crea el hombre. Por consiguiente existe una filosofía del conocer (gnoseología) y una filosofía del querer y del obrar (ética); amén de una filosofía de la ciencia (epistemología), una filosofía de la política (filosofía del derecho, sociología), una filosofía del arte (estética), etc., que pretenden estudiar y definir los principios generales ordenadores de cada producción humana, es decir, explicar y construir, según una doctrina, las diversas actividades del hombre. *Todo esto es una muestra de que la filosofía no es una ciencia abstracta, sino que nace de la misma vida, no siendo más que*

(1) En la obra de Aristóteles se denominaron *μετὰ τὰ φυσικά* (metá tá fysicá) los libros que seguían a los *φυσικά* y que, dejándoles a éstos la descripción de los fenómenos naturales y el mundo del aparecer sensible, se proponían buscar los principios últimos constitutivos de las cosas. Así también el nombre de metafísica siguió siendo aplicado por la tradición posterior a la búsqueda de las razones últimas y no fenoménicas.

la reflexión que acompaña a la vida y que se ejerce sobre ella. Vivir es filosofar, ya que es un orientarse en medio de un ambiente, valorándolo y juzgándolo.

4. Los problemas de la filosofía y de la vida

Sin embargo, no hemos de tomar estas afirmaciones en el sentido de que todo sea filosofía. La actividad práctica, el arte y la ciencia no son filosofía, como tampoco el artista, el hombre de acción o el científico son filósofos; pero también es verdad que del mismo seno del arte, de la práctica y de la ciencia, como en la interioridad del artista, del hombre de acción y del científico nacen problemas que complican la misma esencia del arte, de la ciencia y de la práctica, es decir, la vida espiritual humana. Y estos problemas, que atañen a la esencia y a la inteligibilidad de la actividad humana, son problemas filosóficos.

En efecto, no podremos discutir en torno a lo bello (dar un *juicio* sobre una obra de arte) sin poseer, aunque no nos percatemos de ello, un concepto de la belleza, que siempre nos esforzamos en completar y en aclarar para definir *qué es el arte*. Ahora bien, preguntarse qué es el arte, ¿no es hacer filosofía?

De un modo semejante, nuestra actividad práctica llena el vacío de nuestra jornada: nos hallamos absorbidos por nuestras acciones, y, durante una buena parte de nuestra existencia, más que vivir, *somos vividos* por la vida misma. Pero como seres conscientes, no podemos obrar sin preguntarnos *por qué* obramos, la *razón* de nuestra actividad práctica. No hay duda de que cada hombre, implícita o explícitamente, tiene un *por qué* que guía y dirige su acción, sea bueno o malo. Del por qué de la acción depende la orientación de la vida del hombre; y así, cuanto más alto y más noble es el fin que el hombre se propone conseguir, más conforme con su naturaleza espiritual y racional es la acción práctica. En consecuencia, se puede ascender por una escala de normas de vida, es decir, de finalidades, desde el ínfimo peldaño del placer inmediato a la acción justa y desinteresada. Así, pues, la práctica se nos presenta como filosofía de la práctica.

Por último, al vivir en un mundo que me rodea y que siempre encuentro ante mí, no puedo renunciar a adquirir conocimiento del ambiente natural con el que me hallo relacionado. El estudio de los fenómenos naturales y de las leyes que los regulan es precisamente el objeto de la ciencia. La *ciencia* se subdivide en las ciencias, cada una de las cuales tiene como objeto de investigación un determinado

aspecto de la realidad natural. La ciencia podría dar por terminado su cometido al llegar a este punto. Sin embargo, aunque implícitamente, el científico parte de presupuestos filosóficos y, desde luego, metafísicos, tales como los siguientes: *a)* todos los fenómenos, por diversos que sean, se hallan dentro del orden natural y obedecen a las mismas leyes naturales; *b)* el hombre dispone de medios aptos para conocer este orden de manera objetiva, es decir, para descubrir la verdad. Por tanto, toda ciencia presupone una teoría del conocimiento. Además, toda ciencia y, por consiguiente, la *ciencia* en general encuentra ciertos límites. Cuando el científico ha experimentado escrupulosamente los fenómenos de un cierto aspecto de la realidad, cuando ha escrutado las inmensidades del cielo y las profundidades de la tierra y procedido a los análisis más sutiles y a las descripciones más minuciosas, no ha arrancado a la naturaleza uno solo de sus secretos. La vida de los seres orgánicos, desde el protozoo al hombre, vela siempre su impenetrable misterio. Y en esta hondonada, la ciencia se detiene frente a lo incognoscible o se pierde en el mundo de las hipótesis. Ante este hecho surge el problema: ¿qué es la ciencia?, ¿existe en verdad un orden de la naturaleza común a todas las cosas? ¿verdaderamente se descubren leyes objetivas, o las que llamamos leyes de la naturaleza son construcciones conceptuales subjetivas? ¿es real la ley, o reales son solamente cada uno de los fenómenos concretos, siempre semejantes, pero jamás idénticos, que aparentemente se repiten y en realidad son siempre nuevos? Estos son *los problemas de la ciencia*, que la filosofía ha de resolver.

Podemos concluir diciendo que no hay aspecto fundamental de la actividad espiritual del hombre que no sea objeto de búsqueda filosófica. Y si bien lo consideramos, tanto la actividad práctica, en el doble aspecto individual y social (problema político), como la indagación científica, aunque se muevan sobre dos campos diversos y tengan objetos diversos de investigación — la primera el *hombre*, la segunda la *naturaleza* —, sin embargo tienden al mismo fin, es decir, a la solución del mismo problema: «¿Qué soy yo y qué sentido tiene mi existencia en el mundo?» Por consiguiente, la filosofía puede definirse como la *aspiración a conocer cuál es el valor del espíritu humano, cuál el significado y el fin último de la existencia respecto a la realidad que nos rodea, y cuál es el Principio absoluto de la vida universal; Principio que es fundamento de los valores espirituales y garantía certísima de la realización del destino del hombre*.

5. Filosofía y verdad

Hemos dicho que la filosofía no es un juego estéril de fórmulas divorciado de la vida, sino reflexión sobre la vida y sobre todas sus manifestaciones. Sin embargo es preciso evitar el error opuesto, es decir, el identificar la filosofía con la vida en la múltiple variedad de sus formas y de sus determinaciones, o sea, como en los nuevos tiempos se dice, con la historia. Las consecuencias serían deplorables: la identificación del hecho con la verdad, del fenómeno con el ser, que a fin de cuentas resultaría consunción de lo verdadero y de lo real en el huidizo devenir. Desde este punto de vista ya no se puede hablar de verdades eternas ni de leyes que guían el curso de la historia o determinan los fenómenos de la naturaleza; sólo se puede hacer historia de los problemas que nacen, se resuelven o declinan en el ocaso de la misma época que los engendra, para ceder el puesto a otros problemas que nacen de las soluciones precarias de los problemas anteriores. En cambio, el problema ha de plantearse en estos términos: el devenir, lo contingente, la praxis, para que adquieran valor y significado deben entrar en el radio de acción de la filosofía, sin disolver, sin embargo, la filosofía en el devenir y en la contingencia. En el primer caso, los hechos y las contingencias se alumbran con las verdades de la filosofía; en el segundo, las verdades de la filosofía se disipan en el hecho y en lo contingente. Todos sentimos que la filosofía no puede limitarse a descubrir la estabilidad de las leyes de un orden natural necesariamente constituido, ni puede reducirse a la esterilidad de un mundo esquematizado en fórmulas muertas, y reaccionamos reivindicando la concreción del devenir y del espíritu, inmergiendo las leyes de la vida en la vida misma. Sin embargo, tal exigencia no debe conducir al exceso opuesto de vanificar la filosofía y la verdad, que es el objeto de la filosofía, en el flujo de la historia, y el valor en el hecho y en el fenómeno; de este modo traicionaríamos el mismo fin de nuestra existencia. Concreción de la verdad no debe significar pérdida de la verdad en lo empírico. En tal caso, perderíamos la misma filosofía, el sentido del valor de nuestra persona, de su significado y de su finalidad; y, con esto, el sentido de la vida y de la existencia en general.

Por tanto, la verdad no nace de la contingencia y de la praxis, sino que es el presupuesto de la praxis y de la contingencia: no tiene historia, aunque esté presente, respetada o transgredida, en toda la historia. *La Verdad no es hija del tiempo, sino madre del tiempo.* El devenir, la historia, toda la actividad humana tienden a la eter-

nidad del Valor, es decir a Dios, pero no hay una historia del Valor; Dios vive en el eterno presente, como manantial de los valores deficientes actualizados en el hombre y en las cosas. Los valores y el Valor, en su trascendencia e indestructibilidad, son la causa eficiente y final de la existencia.

Admitamos, por un momento, que toda la realidad se agote en nuestro mundo humano y natural, es decir, que no existan más que *hechos* humanos y *fenómenos* físicos, *historia* y *ciencia*. La historia, desde el punto de vista que estamos considerando, es hecha por los hombres, y no hay más historia que la de los hechos humanos. Por tanto, quedan excluidos todo presupuesto teológico y todo criterio de valoración moral; en la historia no hay hechos buenos ni hechos malos; existen los hechos, y nada más. Si es así, la historia, como historia de hechos, no se distingue en nada de la naturaleza como la entienden los naturalistas. Pero es evidente que los hechos humanos no son fenómenos físicos, ya que tienen un contenido espiritual, es decir, en cuanto no sólo *suceden*, sino que *valen*. Ahora nos preguntamos: la espiritualidad que transforma el hecho en valor, ¿nace del hecho o trasciende al hecho? Evidentemente es la existencia o, mejor, la preexistencia del valor con respecto al hecho la que da razón del hecho, y no viceversa. Así, pues, el valor trasciende los hechos y la historia, y, de valor en valor, llegamos al Valor supremo que es Dios, existente fuera de la historia, aun siendo el Principio primero de la historia del mundo. Por consiguiente, para reconquistar el sentido y el significado de la existencia del hombre y de todas las cosas, debemos ligar el *existir* a la eternidad del *Ser*, que atraviesa el tiempo y el devenir, no para abolirlos, sino para rescatarlos. Así, pues, si la filosofía aspira a conocer lo real en su unidad y totalidad para dar un fundamento seguro a los valores espirituales y a la destinación del hombre, la filosofía, así entendida, es *metafísica* o filosofía primera, es decir, de los máximos problemas. Los problemas particulares son propios de la ciencia a la que son inherentes. En filosofía, tales problemas sólo pueden ser considerados como aquellos que se han de resolver a la luz de los fundamentales. La filosofía es orientación hacia los máximos problemas y, como tal, decididamente es metafísica. Existe la filosofía como perenne, inagotable e interior vida espiritual, no porque la filosofía se identifique con la vida, sino porque busca las leyes eternas de la vida, porque existen verdades por descubrir. Por tanto, la búsqueda presupone, no crea la verdad.

Se ha de tener presente que, al plantear el problema de la filosofía como metafísica, no se trata de establecer *cómo* es posible la metafísica, sino *por qué* debe existir la metafísica. El problema del

cómo no es un problema filosófico, sino científico; es el hombre de ciencia quien busca siempre el *cómo*, aun cuando diga que se interesa por el *porqué*. En cambio, para el filósofo no existen *cómos*, sino *porqués*. Por tanto, la filosofía entendida como metafísica no se distingue por la interrogante acerca de *cómo* son posibles la verdad, el hombre como espiritualidad, Dios, etc., sino por su inquisición acerca del *porqué* de la existencia de Dios, de la verdad y del hombre. Y la instancia del *porqué* viene puesta de manera invencible por nuestro mundo humano y físico, que, sin el imperativo de aquel *porqué*, sería un mundo incomprensible. Esto conduce a la consideración de que a la filosofía, para que alcance la solución de los problemas, le es necesaria la aceptación de la fe y el reconocimiento de que la filosofía puede hacer mucho, pero que por sí sola no es suficiente para satisfacer definitivamente al hombre.

6. Filosofía y religión

Enfocada la filosofía como metafísica y considerados como temas propios de la filosofía los máximos problemas (búsqueda del sentido y del valor de la vida y del Principio supremo de la realidad), los problemas de la filosofía encuentran una respuesta, además de la racional, también en la religión. Filosofía y religión responden a la misma exigencia metafísica. La religión es vida en Dios: en Dios está el fundamento de todo ser; en el amor y en la posesión de Dios reside la finalidad suprema del hombre. Todo acto humano tiene una marca divina; todo hecho histórico, todo fenómeno natural llevan la huella de la divinidad. El mundo humano y natural bebe su valor en Dios. Los supremos ideales de la vida brotan de Dios y, al actuarlos, nos sentimos partícipes de Dios. Lo que para nosotros es un *ideal*, es en sí plena *realidad* trascendente. Y esta realidad absoluta es Dios. Éste es el contenido de la fe religiosa y ésta es la aspiración de la filosofía, que en la religión halla su cumplimiento. Se suele decir que filosofía y religión se diferencian por muchos aspectos: la filosofía es *razonamiento*, reflexión crítica, la religión es espontaneidad, inmediatez, *sentimiento*; la filosofía es de naturaleza *cognoscitiva*, intelectual, la religión es de naturaleza *emotiva* y práctica, etc. A esto se puede responder que incluso la filosofía no es un puro conocer y que la verdad filosófica no se halla apartada de la vida, sino que más bien es (o al menos debería ser) su guía, como también la religión tiene un contenido doctrinal, una metafísica implícita. De un modo semejante es verdad que la filo-

sofía es reflexión crítica y razonamiento, pero también lo es que no hay crítica o razonamiento sin la *fe* en los poderes críticos y cognoscitivos de la razón. Y es más, el acto de fe en la razón encuentra su coronación segura en el acto de fe en Dios. Por esto ni siquiera es exacto decir que la conciencia religiosa se refiere a *Dios*, mientras que la filosófica se refiere a la *razón*. Con esto no queremos negar los caracteres que distinguen a la filosofía y a la religión, sino que pretendemos decir que, aunque las dos responden a la misma exigencia metafísica insuprimible en el hombre, y la aspiración de la primera corresponde al contenido de la segunda, filosofía y religión no constituyen una antítesis, y la una no puede ignorar a la otra.

¿Cómo se explican entonces los contrastes entre religión y filosofía? En primer lugar, teniendo en cuenta que no existen tales contrastes entre religión y filosofía, sino entre la religión y algunas determinadas posiciones filosóficas, que suprimen o pretenden ignorar a la religión. Pero las deficiencias o los errores de un filósofo o de un sistema filosófico no son las deficiencias ni los errores de la filosofía; antes bien, el error es cosa muy distinta de la filosofía. Cuando la filosofía reconoce la existencia de un Sujeto eterno, necesario e infinito, que como manantial de la realidad está presente en todas las cosas y en cada uno de los sujetos, que de él reciben su racionalidad; que regula el acontecer cósmico y coordina hacia una suprema finalidad toda la historia humana, constituyendo, como tal, la aspiración última de lo creado, y que sin embargo trasciende toda la realidad humana y física, entonces la filosofía reconoce las condiciones de la religión (que también son las condiciones de la misma existencia de la filosofía) y, sean cuales fueren las características de una y otra, no puede faltar la armonía entre la fe y la filosofía, entre Dios y la razón.

La armonía entre la filosofía y la religión es la condición necesaria para que la filosofía no pierda el carácter de introducción a la vida, que la hace viva y concreta.

Habida cuenta de lo que hemos dicho, podemos concluir diciendo que la filosofía muere en las raíces más profundas de nuestra vida porque indaga acerca de los problemas más íntimos y más graves de nuestra espiritualidad, y que, por tanto, la filosofía no está divorciada de la vida. De esto se sigue que los problemas filosóficos son patrimonio común de todos los hombres, aunque no todos los hombres tengan conciencia explícita de ellos. Filosofar significa precisamente adquirir la plena conciencia de los problemas, que falta en la conciencia común. Sin embargo, a nuestro parecer, la filosofía no se identifica con la vida en su discurrir y en su devenir, ya que

el objeto de la filosofía (lo real absoluto, la verdad absoluta, la ley absoluta) es el presupuesto de la búsqueda que trasciende al devenir. Por tanto, la aspiración de la filosofía, entendida como metafísica, halla cumplimiento en la religión, con la que está en armonía y no en conflicto.

CAPÍTULO IV

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

1. ¿Método teórico o método histórico?

Cuestión debatida antes y ahora es la de si la enseñanza de la filosofía en la escuela media y en la del Magisterio debe ser prevalentemente teórica o histórica. Los defensores de la enseñanza teórica sostienen que es más provechoso e indispensable enseñar los llamados «elementos de filosofía», para que los alumnos posean al menos el alfabeto de esta disciplina, que leer clásicos y afrontar manuales de historia de la filosofía. Es indispensable, según ellos, que los jóvenes adquieran primero un mínimo de familiaridad con la «terminología» filosófica y nociones claras en torno a los problemas y al objeto de la filosofía. Por otra parte, observan que es muy difícil que un joven pueda formarse un concepto claro del complejo desarrollo histórico del pensamiento, sin el cual el estudio de la historia de la filosofía degenera en escepticismo (un filósofo dice una cosa, otro afirma otra y un tercero otra nueva, etc.) o se reduce a un aprendizaje de nombres, de fechas y de títulos con una gran confusión mental de ideas y de teorías, cuyos nexos no se logran captar y cuya unidad profunda de exigencias y de doctrinas, que parecen tan distantes, no se alcanzan a ver bajo la diversidad y, a veces, tras la oposición de los sistemas. No puede decirse que los mantenedores de esta posición anden totalmente desencaminados. En Italia, quien tiene un poco de experiencia acerca de los exámenes de filosofía y de la «licenza» de los estudiantes de Instituto y de Escuela del Magisterio (es decir, después de tres años de enseñanza de historia de la especulación desde Tales a nuestros días) sabe muy bien cuán triste y digna de compasión es, en general, la preparación de los jóvenes y cómo todo se reduce a la estereotipia del casi inútil «enquadramiento histórico» de los clásicos, con frecuencia no leído o no

atendido durante la lectura y estudiado en cualquier facilitón y afamado resumen.

A su vez, los defensores de la enseñanza histórica sostienen que carece de sentido enseñar filosofía con abstracción de su proceso y de su desarrollo, y que una enseñanza teórica se reduce a una serie de «nociones» filosóficas abstractas, que sólo dan la apariencia del saber, es decir, se resuelve en la labor más mortificante, antifilosófica y, al mismo tiempo, más pretenciosa que se puede pensar. Tampoco éstos están totalmente equivocados. Para comprender su actitud basta recordar los tiempos de la *¡Lógica, Ética y Psicología!* Basta con reflexionar un momento sobre el hecho de que en filosofía casi no tiene sentido definir un término. Idea, bien y realidad, pongamos por caso, son una cosa para Platón, otra para Spencer, otra para Aristóteles, otra para Hegel, etc. Definirlos supone determinar su significado desde un punto de vista, es decir, según una filosofía: un positivista lo hará de un modo, un idealista de otro. El significado de los términos filosóficos no puede alcanzarse más que en su historia.

Entonces, ¿cómo se debería enseñar la filosofía?

La cuestión, planteada en forma disyuntiva de método teórico o de método histórico, no puede tener solución, por la sencilla razón de que está mal planteada. Además, creemos que seguir una u otra forma de enseñanza no es solamente una pura cuestión metodológica. La enseñanza de la filosofía debe ser teórica e histórica, ya que no se puede enseñar filosofía prescindiendo de su historia, ni historia de la filosofía... sin filosofía.

Ahora bien, ¿qué se entiende precisamente por enseñanza teórica? ¿La enseñanza de la *Lógica, Ética y Psicología*? No, especialmente si se considera el método antiguo. ¿Hacer la historia de la filosofía por problemas, es decir, según su método sistemático? Sería muy difícil en el Bachillerato y en la Normal. Sin embargo, ¿no se puede enseñar, por ejemplo, la lógica, que es teoría, con un método y un orden históricos? ¿No se pueden leer los clásicos haciendo filosofía e historia de la filosofía al mismo tiempo? Esto comportaría satisfacer las exigencias de los mantenedores de la enseñanza teórica, y allana, al mismo tiempo, las dificultades que ponen de relieve los defensores de la enseñanza teórica. ¿Acaso no se puede enseñar la historia de la filosofía de modo que se eliminen en lo posible las faltas que ponen de relieve los mantenedores de la enseñanza teórica, con el fin de que teoría e historia se constituyan en partes integrantes de su propio contenido y en momentos inescindibles de la unidad filosófica?

2. El fin de la filosofía es teórico y práctico

La filosofía, como todas las ciencias, tiene una esencia que se identifica con el fin que pretende conseguir: satisfacer la exigencia, esencial e indomable en cada hombre, de darle un fin a la vida. En el mundo del espíritu no se puede vivir en brazos de la casualidad; y la filosofía es esencialmente vida del espíritu. Por consiguiente, su fin es práctico. Pero también es evidentemente teórico, ya que para decir cuál es el fin de la vida se precisa conocerlo, saberlo. Por otra parte, el conocimiento no sólo vale como medio para lograr un fin, sino que constituye un valor por sí mismo y es por sí mismo forma altísima de acción. La acción carece de hondura en su dimensión espiritual, si no se piensa con profundidad; no se alumbran acciones en la verdad, si no se conoce la verdad. Los enemigos de la vida contemplativa (por desgracia ¡cuántos son hoy en día!), en su carnalidad y grosería, no comprenden que el conocer puro no sólo no es negación de la actividad, sino una forma de actividad que, precisamente en cuanto profunda e interior, no es visible ni, por consiguiente, aparente, y que obra en sí misma y da valor, únicamente ella, a las cosas visibles. Así, pues, el fin de la filosofía — que a la vez es práctica y teórica — es el esfuerzo por conocer cuál es el fin de la vida: esfuerzo por saber el fin al que el hombre ha de dirigir la propia búsqueda para conquistar las verdades que le han de guiar en su conducta práctica. Así entendida, la filosofía es empeño total y absoluto del hombre, concentración y tensión de todas las energías del espíritu. Por esto es conquista personal; nadie puede regalarle a nadie la claridad de la inteligencia o el saber, ni ninguno puede recibirla o aceptarla pasivamente sin mortificar con esto la dignidad de la naturaleza humana.

El hombre vive en el mundo, piensa sobre la tierra, obra en relación, no sólo con los demás hombres, sino con los seres y las cosas que le rodean. El problema de conocer el fin de su vida implica también el problema de conocer la vida universal, su origen, su desarrollo y su fin. El problema, llamémosle así, antropológico no puede prescindir del cosmológico. El hombre y el mundo: he aquí los problemas de la filosofía. La historia del pensamiento es la respuesta, fruto de milenario y perenne esfuerzo, que los hombres han dado al problema de su propio ser y del ser del universo, en el que vivimos, pensamos y obramos.

Por último añadamos que no hay filosofía, digna de este nombre, que no tenga un carácter religioso. El ser búsqueda desintere-

sada de la verdad y dedicación a ella le confiere, por esto mismo, una moralidad fundamental que es esencial religiosidad. Por tanto, la filosofía, en cuanto esfuerzo de conocer al hombre y al mundo, es metafísica: ciencia de los principios primeros de la vida humana y natural, ciencia del ser. La metafísica es la ciencia más alta del espíritu, ciencia de lo universal, saber solemne, que sondea profundidades de vértigo. Es coloquio con lo infinito y con lo eterno, con Dios que es la verdad, en el silencio de la conciencia, vencedor de la más experta y rara elocuencia.

3. Filosofía de escuela, no; sino escuela de filosofía

Así entendida, no hay ninguna otra disciplina que, como la filosofía, se rebele tan decidida y enérgicamente ante la enseñanza informativa. Se puede decir que cada pensador es una fórmula: treinta, cuarenta años, medio siglo de meditación para sacrificarse en una fórmula. Éste es el destino del filósofo. Pero ¡qué potencia de vida!, ¡qué mundo se encierra en esta fórmula!, ¡qué riqueza de contenido! Para quien la mira desde fuera, para quien la aprehende sin penetrarla, no es más que una fórmula insignificante, a veces sibilina y desconcertante. ¿Qué sentido tiene y qué provecho el que un joven, después de dos o tres años de haber estudiado filosofía, sepa decir que Platón «es el» del «mundo de las ideas», Aristóteles «el» de la «materia y la forma», Descartes «el» del «*cogito, ergo sum*», Leibniz «el» de las «mónadas sin puertas ni ventanas», Kant «el» de la «síntesis *a priori*», etc.? Con frecuencia los alumnos llenan su cabeza con estas fórmulas para usarlas como instrumentos nemotécnicos y recordar «el resto». Si les preguntáis qué es la *idea* de Platón, el *cogito* de Descartes o la *mónada* de Leibniz, oiréis casi siempre tonterías y vulgaridades.

Enseñar filosofía significa, ante todo, hacer sentir al joven la tremenda seriedad de los problemas filosóficos, la imposibilidad de vivir como hombre sin reflexionar sobre tales problemas y sin esforzarse en darles una respuesta; convencerlo de que en esta búsqueda y en esta respuesta reside el *ubi consistam* de la vida humana; en suma, *empeñarlo* en la filosofía, abrirle la mente y el corazón a los problemas de la vida y del espíritu. De este modo se despertará en él la «maravilla» de que habla Platón al decir que es hija de la filosofía; la «duda» saludable en cuanto entendida en su valor positivo de búsqueda de la verdad.

Con este ánimo, el joven se acerca al estudio de los grandes pensadores, que realizará a través de la lectura de los clásicos o a tra-

ver de la historia de la filosofía. Pero incluso en este plano es indispensable no anular la ventaja obtenida, sino más bien acrecentarla. Por esto no es necesario mortificarlos con las fórmulas, preparadas como las píldoras, que no le dicen nada y que con frecuencia no comprende aunque las repita exactísimamente. La fórmula es la cruz en la que el filósofo se ha crucificado como víctima de la verdad. Merece un altísimo respeto, pero la mejor forma de respeto es la comprensión, la penetración. Es necesario que el docente rehaga con el docente el itinerario que ha recorrido el pensador para llegar a aquella fórmula, de modo que entre ambos vean dentro de ella la vida que la anima, con la finalidad de que en sus mentes arda la luz cálida y esclarecedora que alumbró a la mente del filósofo. De este modo, la fórmula es una ventana sobre la extensión infinita de la verdad. En suma, de lo que aquí se trata es de llenar la fórmula del contenido vital que tiene en el pensador que la ha fijado. Por esto es por lo que ella vale; de otro modo es inepta y vacía.

El maestro y el discípulo deben reconquistar por su cuenta la filosofía de un filósofo y revivir la pasión de la búsqueda y la alegría de la conquista, que es auténtica alegría si también es esperanza de nuevas conquistas, es decir, inquietud e insatisfacción fecundas. Sólo entonces, cuando la fórmula sea atendida por la mente, incluso después de decenios, no será el retazo insignificante de un aprendizaje resquebrajado por el tiempo, sino la luz que esclarece un mundo, el recuerdo de una presencia de vida espiritual guiadora de la conducta. Sólo así la filosofía es formadora de la mente y del corazón, norma de pensamiento y de acción, compañera de vida, aun cuando en la vida la ocupación sea distinta. *Filosofía de escuela, no, sino escuela de filosofía.*

CAPITULO V

ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA Y LECTURA DE LOS CLÁSICOS FILOSÓFICOS

1. Necesidad de los textos y de la enseñanza de la filosofía

Puede discutirse, como se ha venido discutiendo hasta la fecha, en torno a la oportunidad de la enseñanza de las disciplinas filosóficas e incluso sobre la de la enseñanza de la historia de la filosofía, pero no en torno a la lectura de los textos, parte integrante del estudio de la filosofía incluso en el Bachillerato y en las Escuelas Normales. Sin embargo hay quien aún repite el pasado y cansado estribillo: «Los textos filosóficos son muy difíciles; su comprensión y su profundización requieren una madurez que no se puede pretender en jóvenes de dieciséis a dieciocho años».

Nadie niega que la filosofía sea «difícil»; más bien es difícilísima por la diversidad y, a veces, oposición de perspectivas, por su riquísima problemática, a pesar de ser tan compacta en su unidad inescindible; y por su esencia y estructura. Pero es difícil y complicada la filosofía porque es muy difícil y complicada la vida humana. ¿Qué vamos a hacerle? ¿Vamos a abolir por ello la vida espiritual? Alguien lo ha pensado, y es corriente oír decir que el hombre sólo debe preocuparse de las necesidades prácticas y materiales, debiendo, por esto, reducir el estudio de la filosofía a lo que es preciso para la satisfacción de tales necesidades. He aquí un practicismo vulgar de carácter económico (no pragmatismo, que es algo menos vulgar), que se reviste con los nombres de «purificación» de la filosofía y «socialización» de la cultura. A nosotros, que nos hallamos ligados a una antiquísima y nobilísima tradición cristiana y humanística, no nos está permitido, a Dios gracias, adoptar estas formas de purificación. Por esto conservamos a la filosofía en su esencia de ciencia del espíritu y no pretendemos abolirla, precisamente porque no queremos abolir nuestra vida espiritual.

Por otra parte, el problema de la «madurez» y de lo «premature» es verdaderamente problemático, fluido y, hasta diría, elástico, amén de antiquísimo (al menos en lo que respecta a Platón). Puede tenerse un grado de madurez suficiente a los dieciséis años, como también se puede carecer de ella toda la vida. Esta cuestión se ha de tener en cuenta, es verdad; pero de manera muy relativa y en forma tal que no se llegue a recluir la enseñanza de la filosofía en las aulas universitarias, como alguien sostuvo incluso en Italia mediante un escrito radical. De adoptar semejante actitud, se tendría la ventaja y, al mismo tiempo, se caería en el error de suprimir y de no resolver el problema. «Remitir» el estudio de la filosofía a la Universidad es «remitir» la reflexión sobre el problema de la vida y su solución, lo que comporta una gran dificultad e incluso un peligro mayor que el que puedan suponer el difícil estudio de la filosofía y los peligros de desorientación y de escepticismo que éste pueda engendrar. También es antieducativo, ya que el joven se habitúa a vivir sin reflexionar sobre el vivir. Y es imposible, al menos (siendo necesarias todas las disciplinas para que su esencia no sea alterada) mientras la enseñanza media conserve su estructura actual. Si no por otra cosa, por un motivo fundamental: la filosofía constituye la base y la unidad de todas las demás enseñanzas de los literatos y de los científicos. En efecto, son precisamente estas enseñanzas las que exigen el estudio de la filosofía y hacen nacer y advertir su necesidad. Consideremos algún ejemplo. El estudio de la historia, que es estudio de la civilización y, por consiguiente, de la humanidad, en la variedad y multiplicidad de acontecimientos tiene una unidad fundamental propia. Tal unidad viene dada por algunos problemas (qué es el hombre, sujeto de la historia; cuál es el fin de ésta y adónde apunta el curso de los eventos; la historia es progreso, regreso o eterno retorno, etc.) que la historia no puede resolver y que remite a la filosofía. Lo mismo podemos decir de las ciencias: ¿cuál es el origen del mundo? ¿cuál es su fin? ¿qué es materia y vida? ¿y espacio y tiempo? Las ciencias adoptan estos conceptos; hacen un uso empírico y convencional de ellos, pero no pasan de ahí y remiten los problemas que plantean a la filosofía, que profundiza su significado y se erige como crítica de las mismas ciencias. Por consiguiente, no se puede arrancar la filosofía de la enseñanza sin modificar la total estructura de ésta y el espíritu de la escuela; no se puede, sin suprimir la unidad, la organicidad e incluso la orientación de esta última, y sin reducirla a una fragmentaria multiplicidad, a un montón de nociones, que pueden ser empíricamente útiles pero espiritualmente ineptas y embarazosas.

2. Los clásicos como unidad del estudio de la filosofía

Lo mismo que la unidad de las diversas enseñanzas viene dada por la filosofía, en la que la historia, las letras y las ciencias adquieren, digámoslo así, su conciencia, así la unidad del estudio de la filosofía reside en los textos, en los clásicos del pensamiento especulativo.

A estas alturas se presenta un problema, que no es precisamente de pura cantidad. ¿Basta la lectura de tres o cuatro clásicos para captar esta unidad? Ciertamente es insuficiente, pero se ha de tener en cuenta que este número señala aproximadamente un límite de posibilidad. De aquí la necesidad de remediar, en la forma más idónea, tal limitación.

En primer lugar se precisa una cauta e inteligente selección de textos. Son demasiados los que figuran en los actuales programas (me refiero, al igual que en toda la obra, a los programas de enseñanza italianos, exclusivamente) y, sobre todo, más que las obras, son demasiados los autores propuestos. Es difícil que el profesor resista a la tentación de cambiar de autor cada año, de elegir las obras menos empeñativas, y es desde luego casi imposible que el alumno que se prepara privadamente no elija los textos más fáciles de comprensión y de «economía» de tiempo. El legislador debe tener en cuenta estos inconvenientes que, prácticamente, echan a perder el fin de la enseñanza. No tiene valor la posible objeción de que con esto se limitaría la libertad de elección (sin añadir que cuando se defiende la «libertad» de elegir textos poco significativos de autores secundarios, se defiende el arbitrio de poder elegir con un criterio que es la negación de la auténtica «elección»), ya que los autores fundamentales son, de suyo, muchos, y más de una sus obras principales entre las que poder elegir. Cuando un programa pone en la misma línea los nombres de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Galileo, Bacon, Campanella, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, Vico, Kant, Hegel y Rosmini, recoge los momentos fundamentales de la especulación filosófica con un complejo de nombres que pueden proporcionar un elenco de cerca de sesenta obras verdaderamente «clásicas».

Naturalmente, también es necesaria una selección, no menos cuidada e inteligente, entre las obras de estos autores. En los programas todavía en vigor, por ejemplo, se han omitido casi todos los *Diálogos* socráticos de Platón y se han incluido nada menos que el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político*, de difícilísima lectura incluso

para estudiosos consumados. No es que con esto pretendamos que descienda el tono en la enseñanza de la filosofía (la filosofía es lo que es y debe ser enseñada como es y no haciendo su parodia), como si fuera posible una filosofía «elemental» (que, en el sentido propio del término, después resultaría la más difícil), pero somos los primeros en sostener que la lectura, en un Bachillerato, del *Parménides* o del *Sofista* es perder el tiempo, no sacar nada en claro, mientras que se puede ganar mucho más con el estudio, pongamos por caso, del *Fedón* o de la *República*. Por consiguiente, el criterio-guía del legislador en la indicación de los textos que el docente habrá de atender después para elegir entre ellos, debería ser el de su sistematicidad, que, por sí misma, difícilmente se halla reñida con la claridad, con la armónica complejidad de los problemas y con la coherencia profunda, que también puede comportar contradicciones y que es cosa muy distinta y más viva y original que la pura coherencia.

Otro remedio eficaz de la obligada limitación de los textos clásicos podría ser una antología filosófica, compilada sistemáticamente, que comprendiera desde el pensamiento griego hasta nuestros días y que indicara, incluso esta vez, los momentos fundamentales del desarrollo de la búsqueda especulativa. Por tanto, no panorámica, ya que en el mismo panorama lo particular hace olvidar el conjunto y, no raras veces, los contornos se esfuman. Tal antología, en lo que respecta al Bachillerato científico, podría dar preferencia (pero no exclusividad) al problema de la ciencia y del método; en lo referente a la Escuela del Magisterio, al de la pedagogía, entendido como problema filosófico; y en lo que atañe al Bachillerato de letras, podría ser más comprensiva y menos especializada. La lectura y el estudio de la antología podría (y creo que sería muy útil) abordarse junto con el manual de la historia de la filosofía. De este modo, la exposición indirecta de un autor se vería integrada (no amplificada) e incluso vivificada por el conocimiento directo de algunas páginas del mismo autor; conocimiento que sería más eficaz que ningún otro.

El desarrollo del pensamiento es «orgánico»; siendo en sus comienzos casi embrional, gradualmente va tomando forma, sangre y nervios con la primera intuición, con el estado poético y con la riqueza que va asimilando, hasta hacerse principio unitario de un sistema. El estudio de los clásicos es el conocimiento del organismo viviente constitutivo del pensamiento, es decir, de nuestra humana grandeza.

CAPÍTULO VI

EDUCAR

Como lugar común (al menos de la buena pedagogía de Europa occidental) se ha venido diciendo y repitiendo, durante cerca de dos siglos, que educar no significa añadir algo desde fuera o trasegar de un espíritu en otro, como si el alma fuese un vaso que se haya de llenar, sino actualizar las energías espirituales latentes y las aptitudes e inclinaciones del educando. Educar, se decía, es ayudar, facilitar el libre proceso de desarrollo del espíritu, a cuyo respecto los medios técnicos y los llamados métodos pedagógicos no son más que instrumentos más o menos adecuados, que se han de adaptar concretamente a cada uno de los educandos, sin rigidez. Consecuentemente, en el acto educativo es esencial el educarse o la autoeducación y accidental el ser educados.

Por el contrario, parece que hoy — en esta época desmemoriada con respecto a lo que la investigación ha adquirido como verdades en el reino del espíritu, distraída del sentido auténtico de los términos y, por tanto, de las ideas expresadas por ellos, y totalmente atenta a la palabra que se desvanece con su mismo sonido — se ha olvidado el significado preciso del término «educar», hasta el extremo de llegar a considerar como descubrimientos y conquistas ciertos métodos educativos de importación angloamericana, enseñoreados por la técnica. En ellos, en efecto, la pedagogía es casi asimilada por la didáctica, es decir, por la técnica educativa, que, como tal, no es ciencia de la educación (aun admitiendo que exista una ciencia de la educación) y que, en todo caso, es inadecuada para formar a los hombres (que, gracias a Dios, no se fabrican en serie) o, mejor dicho, para ayudarlos, sin anularlos espiritualmente, a formarse por sí mismos, a ser ellos mismos el fin de la educación y no los medios «perfeccionados» del bienestar y de la utilidad social, es decir, los sujetos bien adaptados al máximo rendimiento en la economía de una sociedad.

Educar es un acto moral (y en este sentido altamente social, en cuanto la socialidad es un aspecto de la moralidad) y por esto es lo opuesto de la técnica, de lo útil y de lo económico; y, si es acto moral, su objeto inalienable es la persona humana en su consistencia de espíritu, del que todo lo mundano es medio para su perfeccionamiento. Sin embargo, educar no es aumentar desde fuera, sino consentir que el espíritu crezca desde dentro, es decir, favorecer la actividad y la vida de cada sujeto. Por esto es lo opuesto a la técnica anónima y niveladora, que es holganza del pensamiento, aletargamiento del empeño de pensar y extremadamente parsimoniosa en lo que a las energías mentales atañe.

Quien acuñó el vocablo sabía que «educar» procede de e-ducere o «sacar fuera»; y en todas las lenguas el término expresa siempre el mismo concepto (el *Erziehung* alemán viene de *er-ziehen*). También sabía que, si educar quiere decir «sacar fuera» (y no un puro «poner dentro», desde fuera), alguna cosa ha de haber dentro del hombre: sin esta suposición de una interioridad «llena», no se habría identificado lo que hoy entendemos por educación con el acto de «sacar fuera». Por tanto, en la palabra «educar» se expresa un concepto complejo: a) que se educa sacando desde dentro, es decir, como antes hemos dicho, actualizando las posibilidades espirituales; b) que dentro del hombre hay cierto saber implícito, por lo que él no puede no pensar ciertas ideas, ya que constituyen la forma y el objeto primero de su pensar.

Por consiguiente, educar es ante todo un acto de interioridad, es inclinar al hombre a que lea dentro de sí. En este sentido, la escuela no se agota en el aula del maestro; la misma vida es una escuela: es escuela tanto una alegría como un dolor, la posesión de algo y su carencia, un nacimiento o una muerte, etc., ya que todo acontecimiento es un estímulo o un apremio, una invitación o un empujón violento e inesperado para restituírnos a nosotros mismos, para llevarnos de fuera a dentro, para que el ojo del alma enfoque la interioridad, para que la lea y «saque desde dentro». El escultor Sócrates se complacía más en sacar el saber de la mente de los hombres que las formas de los bloques de mármol. Por esto abandonó el arte del padre y siguió el de la madre, la comadrona Fenareta. En efecto, Sócrates ayudaba a los jóvenes a alumbrar ideas. Ahora bien, ¿qué habrían alumbrado si no hubieran sido fecundos en verdades, en virtud de haber sido fecundados por la verdad? ¿Y cómo hubieran podido ser fecundados si no hubieran estado «enamorados» de la verdad? La fecundidad se compadecía en ellos con el amor, aunque no lo supieran por hallarse distraídos en amores falaces. Y es que la verdad, amiga burlada pero siempre amiga, jamás los abandonaba.

Sócrates los reconciliaba con el amor que no muere por cansancio ni por satisfacción; los provocaba para que retornaran a sí mismos, a permanecer contentos en sus hondonadas, a leerse y a entender el libro de su alma, a excavar hasta el fondo; y después les facilitaba el parto, porque grande es el dolor de alumbrar en la verdad: requiere un esfuerzo de toda el alma el comprender lo que ella sabe y no sabe que sabe.

El término educar, en cuanto «sacar fuera» lo que está dentro del alma, tiene un sabroso gusto platónico y agustiniano que no se ha perdido y que hoy es recuperado en su formidable actualidad. Por cierto puede saborearse mejor si se tiene en cuenta el sentido originario de la filosofía como especulación: filosofar es «especular», es decir, leer en nosotros la imagen de la verdad reflejada en el «espejo» de nuestra alma. Educar es sacar desde dentro, es decir, habitar a ver dentro de nosotros; a escucharnos, porque dentro del corazón de los hombres está presente la verdad, que en él habla. Educar es, por tanto, lo mismo que filosofar, especular; y el filosofar es ya, como tal, educación de la buena, de la que sólo pertenece al hombre, de la que consiste en ser acto de sacar fuera la verdad, que marca a nuestra alma y es de ella el pan de vida, fecundo en frutos de nueva vida.

Éste es el concepto del acto educativo, el que nos ha enseñado la sabiduría antigua y cristiana, que siempre ha esperado (y aún hoy espera) que jamás lo olvidemos, para que siempre nos acordemos de que somos hombres y nos defendamos de los alicientes de un naturalismo y de un empirismo que no nos agradan como espíritus o sujetos morales que somos.

CAPÍTULO VII

PEDAGOGÍA Y EDUCACIÓN

1. Concepto general de educación

Entre las disciplinas filosóficas ocupa un lugar propio la *pedagogía o filosofía de la educación*, que suele definirse como *la ciencia que tiene por objeto propio el acto educativo*. En su acepción más general, la educación no es más que el mismo proceso de desarrollo consciente y libre de las facultades del hombre en su integralidad de espíritu y de cuerpo.

Los animales y las plantas, sujetos como el organismo humano a las puras leyes naturales y dotados de fuerzas también naturales, no son aptos para la educación; nacen, crecen, cambian y mueren en virtud de un mecanismo involuntario que entra en el orden general de las cosas; en ellos hay cambio y evolución, ejercicio y potenciamiento del instinto — la planta es susceptible de cultivo, como el animal lo es de adiestramiento —, pero no son capaces de educación, ya que la educación es proceso que implica libertad. *La educación es el desarrollo del individuo bajo la acción consciente e inteligente de la voluntad*; por esto, solamente un sujeto libre, consciente e inteligente es susceptible de educación. De lo que resulta que la educación es un hecho peculiarmente humano y, en este sentido, es el existir mismo del hombre, *en cuanto coincide con su misma vida*.

El hombre, en cuanto vive, se desarrolla, se recrece sobre sí mismo, es decir, se modifica de acuerdo con determinados principios, hechos u orientaciones, tiende hacia determinados fines, ejercita cada vez con mayor intensidad y profundidad sus facultades espirituales. En cuanto vive, el hombre quiere realizarse a sí mismo, quiere ser lo que es capaz de ser y, por esto, se ve obligado a conocerse cada vez mejor, a descubrir cuáles son sus fuerzas más íntimas, a advertir las aptitudes y las posibilidades que lo constituyen y, por consiguiente, *a realizar lo que siente que puede y debe ser*. Él, centro de

fuerzas físicas y espirituales, es una unidad en cuanto tal, es persona; la educación es precisamente el desarrollo de la persona humana en su integralidad. Esto confirma que el hombre, en cuanto vive y existe, se educa de algún modo, por el mismo hecho que despliega sus posibilidades y obra sobre ellas, aunque no formule un propósito explícito ni tenga la conciencia refleja de educarse.

Ahora bien, si educación significa desarrollo del hombre bajo la acción de diversos factores, en cierto modo todos se educan a sí mismos y a los otros por el solo hecho de que existen, piensan y obran; principios, ideas y acciones determinan condiciones que contribuyen a la educación del carácter de cada individuo y le sirven para que adapte y forme en un sentido o en otro su propia personalidad. De aquí que el hecho educacional no pueda circunscribirse al ámbito de un determinado círculo de individuos o de una clase de personas que se ocupen a propósito de él. Todos educamos, aunque sólo algunos hombres y determinadas instituciones (la familia en la infancia y la escuela después) se arrogan esta misión. Pero siendo la educación el crecer y el mismo realizarse del valor de la persona, *no cesa con el período escolar, sino que continúa durante toda la vida, y los hombres, en todas las circunstancias, se educan individual y recíprocamente.*

2. Concepto de obra educativa y de pedagogía

Resulta que la educación es una hacienda interior y connatural a la naturaleza humana y a la misma sociedad, es un empeño que siempre acompaña a todo hombre y que no puede eludirse. *Lo mismo que la vida individual es un problema de educación, así también lo es la vida social, en el sentido de que es necesario instaurar las condiciones para el desarrollo de la persona. En efecto, educar bien significa favorecer el desarrollo coherente e integral de la persona humana, y por consiguiente crear las condiciones para que esto pueda suceder.* Tal actitud se suele designar con toda propiedad mediante el término de educación, usado en sentido estricto.

Entendida así, la educación viene a ser la meta de un propósito determinado, el objeto de una ciencia: *el empeño activo y en orden a la educación es el contenido de la obra educativa; la ciencia que reflexiona sobre el hecho educacional es precisamente la Pedagogía,* la cual se propone el estudio de *las condiciones, de los fines y de los modos del educar,* mientras que la obra educativa tiene por cometido provocar y ayudar del mejor modo posible el libre e inteligente desarrollo del hombre, definido precisamente con el término

educación. Por esto, por educación en sentido estricto se entiende la conciencia y la voluntad explícita de ordenar los actos de nuestra vida con el fin de actuar las posibilidades del hombre y al hombre mismo como persona.

Ahora bien, si *educar significa tratar de realizar al hombre en lo que constituye su auténtica naturaleza, sus verdaderas e íntegras posibilidades y su destino*, es claro que toda pedagogía presupone una visión de la existencia. Las divergencias pueden surgir y surgen en el plano de determinación del constitutivo de la naturaleza, de las posibilidades y del destino del hombre; pero en el fondo de las diversas posiciones filosóficas, es constante la convicción de que la educación en sentido propio es la acción empleada para el desarrollo *integral* del hombre. En efecto, las diversas concepciones se separan al determinar si la obra educativa — en otros términos, la acción que la sociedad ejerce sobre la persona en orden a su educación — debe tender directamente al desarrollo total de las facultades humanas o es más conveniente que vaya dirigida a algunas o que se limite a apartar los obstáculos renunciando a influir en sentido activo para dar lugar al libre desarrollo autónomo del educando; pero todo sistema conviene en que la educación auténtica tiene como fin el desarrollo más completo posible del hombre.

3. La educación como creación de espiritualidad

Por tanto, para educar es necesario preguntarse primero qué es y qué debe ser el hombre. Lo que nos lleva a reconocer que, concierne a la filosofía de manera señalada e indeclinable ahondar estos problemas, *no es posible una pedagogía sin fundamento filosófico.* En sentido riguroso no es necesario que implique directamente la aceptación de una u otra concepción filosófica, *pero es indispensable que de la indagación especulativa reciba al menos la orientación mínima que le sirva para establecer cuáles son las posibilidades y las metas del hombre y en qué luz ha de considerarlas.* Por lo tanto, la obra educativa, aun en caso de ser concebida de la manera más empírica, tiene necesidad de admitir, aunque sólo sea de forma genérica y convencional, una posibilidad de acción del hombre sobre sí mismo; si educar es influir sobre su desarrollo y modificarlo, aunque sólo sea ayudándolo y secundándolo, deben admitirse en el hombre la inteligencia y la voluntad. Incluso los sistemas pedagógicos inspirados en concepciones metafísicas negadoras de la libertad y de la autonomía de la actividad espiritual del hombre en favor del mecanicismo de la naturaleza, de algún modo admiten, aunque conven-

cionalmente, dicha libertad; en otro caso el mismo término «educación» perdería su significado.

Por consiguiente, cometido de la educación es fomentar el desarrollo de las aptitudes y de las capacidades del hombre, la libre realización de su espiritualidad, lo que no es otra cosa que tratar de actuar las aspiraciones ideales y el valor de la *persona*. *Educación es formación de la personalidad humana libre y consciente del propio valor de actividad espiritual unida a su cuerpo*.

A estas alturas resulta evidente cuanto decíamos antes: sólo el hombre es capaz de educación, ya que sólo el espíritu es susceptible de libre desarrollo, mientras que la planta puede ser cultivada y el animal adiestrado o amaestrado, pero no educado. El desarrollo orgánico de una planta o de un animal, favorecido por el agricultor o por el adiestrador, es proceso *mecánico*, determinado por la constitución misma de la especie; en cambio, el desarrollo espiritual del hombre es proceso *libre*, ya que el hombre como espíritu es *conciencia de sí*; el cultivo de una planta o el adiestramiento de un animal están en función de un *fin* que el agricultor o el adiestrador se propone y, por lo tanto, la planta o el animal no son más que *instrumentos* de este fin; en cambio, la educación del hombre tiene una *autofinalidad*, y su valor no está en función del educador sino del educando, aunque el primero, al educar se educa a sí mismo: *la persona humana es siempre fin y nunca medio*. Educar significa siempre elevar a los otros al nivel de perfección que creemos digno de la nobleza de la naturaleza humana, iluminar su razón con la luz de la verdad, encender su corazón en amor hacia los ideales o los valores de la vida del espíritu. Esta obra es verdaderamente educativa cuando es *desinteresada*, es decir, cuando es realizada con el deseo de hacer partícipes a los demás de las mismas idealidades que forman nuestro grado de perfección, por irradiar y derramar en las conciencias la luz de la verdad y hacer que todos, en comunión espiritual con nosotros, le guarden respeto. Educación es crecimiento de espiritualidad, fecundación de almas y, por esto, acto de amor, elevación de las conciencias y riqueza humana.

4. Relación entre cuerpo y espíritu en el proceso educativo

Pero precisamente de este concepto de educación nacen algunos problemas que exigen ser analizados y aclarados.

Ante todo es necesario precisar que cuando se habla de educa-

ción, entendida como desarrollo y realización del valor espiritual de la persona y de los valores que le son propios, no se incurre en la negación del concepto más comprensivo, según el cual *educar* es desarrollar al hombre en su integralidad. El hombre, en efecto, no es solamente espíritu, sino espíritu encarnado, unido a *su* cuerpo; por lo que educar el espíritu debe significar educarlo encarnado en su cuerpo, esto es, en su integralidad. El hombre, en virtud de su cuerpo, según se ha dicho, se halla sujeto a un desarrollo que no difiere del de los demás animales, estando sometido al orden de las leyes naturales; en este sentido tal desarrollo es, en cuanto al cuerpo, uniforme, necesario y determinado como todo otro proceso natural, y alcanza un límite máximo más allá del cual, después de un período de equilibrio, comienza la decadencia. En cambio, el desarrollo del espíritu es ilimitado en el tiempo, ya que su crecimiento y su perfeccionamiento no cesan al llegar a un momento determinado ni tampoco tiene un límite de intensidad: puede hacerse cada vez más rico y variado. *Pero en el hombre, el espíritu y el cuerpo no están separados entre sí; por el contrario, el hombre ejerce su actividad espiritual a través del cuerpo.* Por lo tanto, es preciso que el cuerpo sea educado en orden a actuar concertadamente con el espíritu, lo que significa que debe ser alimentado y fortalecido y al mismo tiempo habituado para desplegar sus energías al servicio del otro. *Es el espíritu, con su acción, el llamado a educar al cuerpo en el sentido de que a él le corresponde imponerle una disciplina y un orden, y de dar, por tanto, un sentido humano a los movimientos del instinto, que así se incluyen en el proceso educativo.* El cuerpo, de suyo, no es un mal o la causa del mal, sino que el mal o la causa del mal residen en la debilidad del espíritu, en su abandono a los instintos, en su sumisión a la mecanicidad de la naturaleza física, en ser dominados por las necesidades animales en vez de dominarlas. La educación tiene el cometido de facilitar la victoria de la «persona» sobre el «individuo», de ayudar al hombre a someter el mecanismo de la vida corpórea a las leyes de la vida espiritual. En el dominio del espíritu sobre el cuerpo (que no consiste en esclavizarlo, sino en hacerlo nuestro «colaborador»), reside el equilibrio de la naturaleza humana. De este modo el cuerpo no es ignorado ni esclavizado, sino ordenado al dominio de la libertad sobre la mecanicidad, de la espiritualidad sobre la animalidad. Tal equilibrio de elementos diversos, ínsito en la misma constitución de la naturaleza humana, es un concepto-base que debe acompañar a cualquier doctrina u obra educativa; con vistas a tal equilibrio, la educación se presenta una vez más como totalitaria, como educación de todo el hombre en la complejidad de sus instintos, de sus sentimientos y de sus actividades

espirituales, ya que una educación parcial, capaz de desarrollar un solo elemento, no puede actuar el valor íntegro del hombre.

5. Perfección ideal y límites concretos de la educación

Una vez aclarada la relación cuerpo-espíritu respecto al concepto de educación integral, puede sernos útil subrayar algunas ideas ya expresadas con la finalidad de precisar ulteriormente los límites del proceso educativo. Hasta aquí hemos repetido que dicho proceso afecta a todo el hombre y que, por lo tanto, no se halla constreñido en límites cronológicos, cualitativos ni cuantitativos. Como perfeccionamiento del individuo, como formación y enriquecimiento continuo de su personalidad, la educación dura toda la vida y se actúa en todas las esferas y a través de todos los caminos; por ello, no sólo las instituciones creadas a propósito para educar, sino también la sociedad, toda persona y cada objeto pueden ser incluidos en el ciclo educativo, de suyo universal e ilimitado.

Por consiguiente, *la obra educativa debe tender siempre al máximo*; no puede proponerse llevar al hombre a un nivel determinado, sino que debe impulsarlo a realizar todo su valor de persona y de persona de valor. Esto en un plano teórico, pero no se puede decir lo mismo en un plano práctico, ya que la educación tiene prácticamente límites en conexión con las diversas circunstancias y, principalmente, con las posibilidades del educando; sin embargo, esto no obstante y dentro de estos límites, debe tender al ideal.

Realizar el máximo grado de *humanidad* posible es el término ideal, la *norma* de todo hombre, pero el hombre nunca logra realizarla por el hecho mismo de que el espíritu siempre es susceptible de un enriquecimiento ulterior. Es más, aunque alcanzara la perfección completa, siempre necesitaría confirmarse en ella, continuar produciéndola y actuándola en cada nuevo acto como una cosa nueva, a cuya esencia le es intrínseco renovarse continuamente. Por consiguiente, la educación es un *ideal*, un *deber ser* que todo hombre debe proponerse conseguir, pero que ninguno podrá alcanzar jamás. Los héroes y los santos son los modelos más próximos a este ideal.

Este deber ser que preside a la obra educativa no implica que la educación deba ser concretamente orientada respecto a cada individuo hacia el *máximo* abstracto de realización; el proceso de perfeccionamiento no se efectúa en abstracto, sino en cada hombre singular y ha de tender a sacar de cada individuo el máximo que puede dar, habida cuenta de su índole y condiciones. Cada hombre tiene un

acento propio, personal, un «tono» irrepetible; la personalidad es precisamente la diversa actitud personal hacia cada uno de los valores humanos, de lo que se sigue que cada hombre está llamado, a través de la obra educativa, a ser él mismo, a realizar los valores, pero a su modo y según sus posibilidades. En otros términos, la educación siempre tiene como punto de mira el máximo desarrollo, pero de forma que sea compatible con las posibilidades de cada educando. *Dirigir a cada uno para que sea un hombre íntegro, siendo en todo lo posible él mismo, es su cometido*, aun sin perder el carácter de proceso indefinido, o la aspiración al *máximo*, que es su norma ideal. También el ser por entero uno mismo representa un ideal, una perfección; el hombre, en su nacer, no trae consigo la perfección, pues su vida es perenne desarrollo y ejercicio de facultades, perenne despliegue de fuerzas, mejoramiento continuo; y precisamente en esto consiste la educación. Por consiguiente, queda bien sentado que *la educación, en el plano teórico, como proceso indefinido de perfeccionamiento, no tiene límites*, pero en concreto tiene un límite interno que viene dado por el hecho de que *cada individuo no ha de realizar todo el valor de la persona sino en el sentido preciso de que ha de realizarlo todo él en la forma y en los modos que son connaturales a su personalidad*.

6. Las diversas edades de la vida y la heteroeducación

Hasta ahora hemos hablado de educación y de obra educativa con referencia al individuo, pero también hemos indicado que hay una ciencia y una obra educativa en sentido propio, las cuales presuponen la posibilidad de una intervención desde fuera en el proceso de formación de la persona. Esto significa que la educación es un proceso personal realizado por el individuo, que es, a fin de cuentas, término y objeto, pero que, esto no obstante, *el individuo mismo puede ser secundado y asistido por otros o, mejor dicho, que su formación puede ser estimulada, reforzada, guiada y suscitada por la acción de una inteligencia externa*. Por consiguiente, la educación es y permanece como resultado de una voluntaria acción personal, que sin embargo puede recibir y recibe auxilio y aliento de la acción inteligente de los otros; obra de *colaboración*, se realiza en proporciones diversas según la edad del hombre, incluida la extrema. Sócrates, el «interrogador», llevaba su enseñanza por todas partes y con el ejemplo de su muerte creyó educar a sus conciudadanos atenienses, entre los que se hallaban los hombres más maduros e influyentes de la Hélade; de un modo semejante, la disciplina del

monaquismo y de las órdenes religiosas representa una forma a través de la cual el individuo ya adulto se somete a la acción educadora de otros hombres.

Pero hay un período de la vida en el que la acción educadora, ejercida intencionadamente desde fuera, prevalece sobre la forma de educación espontánea y directa. Tal época es precisamente la de la infancia y adolescencia, que precede y prepara la capacidad, por parte del individuo, de autogobernarse, es decir, de disponer de sí mismo con libre voluntad y de las cosas con conocimiento. *Autogobierno significa dominio de sí mismo, equilibrio interior*; pero es evidente que, sin autogobierno, no puede haber autoeducación, crecimiento espiritual, progreso intencionado y consciente, elección de un ideal y tensión hacia él.

La autoeducación implica el autogobierno; por consiguiente, la pura constatación de la existencia de una fase de la vida en que este último todavía no se ha alcanzado, basta para justificar la necesidad de la heteroeducación, es decir, de una obra educativa ejercida sobre el individuo desde fuera. La obra educativa, por tanto, es indispensable: si el ambiente, en el sentido más extenso del término, es uno de los coeficientes del desarrollo espiritual del hombre, porque de él saca el hombre estímulo y alimento para la formación de la propia personalidad, *la obra educativa no puede ser abandonada a sí misma y a la espontaneidad de los impulsos del educando*. Es necesario predisponer (y en esto reside la obra del educador) y ordenar el ambiente de modo que responda al fin de la formación de la personalidad, eliminando todos aquellos factores que pueden ejercer una influencia nociva y *graduando* los provechosos, en manera que coincidan con el gradual despliegue de los diversos estadios o momentos del desarrollo de la personalidad.

En otros términos puede decirse que la heteroeducación viene a reforzar y sostener la autoeducación en el período en que el autogobierno todavía no se ha consolidado. Esto significa que, mientras el individuo no se encuentra en condición de discernir con claridad y, por tanto, de querer con continuidad y decisión, y con la debida inteligencia de los medios, la obra educativa (la voluntad y el propósito del educador) interviene en la disposición del plan de la educación y en el condicionamiento de la conciencia del educando. Esto es precisamente lo que suele definirse como *heteroeducación* o educación impartida desde fuera, que de ordinario coincide con el período escolar. Este tipo de educación tiene dos fines principales: uno es el de enseñar al educando a autogobernarse, otro el de despertar en él la conciencia del deber de la educación y, por consiguiente, ayudarle a querer y a empeñarse en la propia autoeducación.

Una vez alcanzado el autogobierno, cesa la obra del educador, pero no cesa la educación como competencia del individuo, sino que, coincidiendo con el libre despliegue de su personalidad, confluye como autoeducación con el empeño moral de la existencia de cada hombre.

7. Relación educador-educando

Una vez bien asentados los conceptos anteriormente expuestos de heteroeducación y de autoeducación, vemos cuán fundada es la afirmación de que *la educación propiamente dicha (familiar o escolar)*, que tiene por objeto al hombre en la fase en que todavía no ha alcanzado el pleno y definitivo dominio de sí, *debe ser una educación para la autoeducación*. Esto quiere decir simplemente que *la obra del educador no debe substituir a la del educando; más bien debe suscitarla*. Con otras palabras: el educador debe suplir la constancia en los propósitos, la voluntad deliberada y la inteligencia refleja en donde se hallen síntomas de su debilidad, pero teniendo a la vista el hecho de que en el campo del espíritu toda acción es autónoma y toda influencia solamente indirecta. Aquél debe *obrar sobre el educando en el sentido de disponer las circunstancias ideales y más propicias para que el educando obre sobre sí mismo; en esto consiste el plan educativo*. Cuando el educando vaya encontrándose poco a poco en condiciones de concebir y de querer por sí mismo un plan educativo, la acción del educador se hará cada vez más limitada. Por lo tanto, en el progreso educativo, la relación entre la obra del educador y la del educando se va invirtiendo gradualmente: mientras que en los comienzos la trama es proporcionada por el educador, y la acción del educando es inconstante y fragmentaria, más tarde el educando, que ha conquistado, precisamente bajo la acción del educador, la posibilidad de una voluntad libre y consciente, se transforma en el empresario de la obra educativa y la acción del educador se reduce a indicaciones cada vez más parciales y, en cierto sentido, indirectas.

Cuanto hemos indicado a propósito de la determinación exacta de la relación entre *heteroeducación* y *autoeducación* ayuda también a esclarecer lo que debe ser, en el ámbito del período de heteroeducación o de educación propiamente dicha, la relación entre educador y educando. Ambos no representan dos términos antitéticos, como si el educador tuviera que obrar en forma coercitiva tratando de sobreponer la propia personalidad o, peor aún, los propios esquemas a los del educando; la obra educativa no es algo que se desarrolle con vistas a sí misma, considerando al sujeto de la educación como una cosa o un término inerte que haya de ser vencido

o superado, sino que es una integración, una rectificación y un reforzamiento del progresivo desarrollo de la conciencia de sí mismo en el sujeto que se ha de educar. Educador y educando colaboran conjuntamente en la obra educativa y ambos entran como elementos activos en el acto de la educación.

Por tanto, la relación educacional no se ha de concebir como una relación activo-pasiva, en virtud de la cual intervenga el educador como elemento agente sobre un sujeto paciente; por lo que podemos afirmar que el acto educativo no se realiza si no se cumple respectivamente por parte de cada uno de los términos de la relación una condición preliminar: el educador no debe imponer, ni sobreponer, ni sofocar, sino sólo alimentar, ayudar, orientar, guiar; el educando no debe seguir pasivamente, sino repetir en sí mismo o querer por sí mismo la norma. No se educa imponiendo esquemas extraños a la estructura particular del sujeto que se ha de educar, ni éste obtiene ventaja alguna de la educación si se niega a colaborar, si no acoge como propio el proceso educativo. La obra pedagógica exige, para ser felizmente realizada, que la relación educacional se resuelva en una comunión y penetración amorosa de espíritus; la obra educativa implica la comunión entre educador y educando, la participación de éste en el acto educativo y la participación del educador en el esfuerzo de quien quiere educarse: la concreción del momento educacional reside en esta síntesis. En efecto, es quimérico pensar que una idealidad pueda ser educativa si el educando no reconoce — libre y conscientemente — su valor intrínseco y no la hace su idealidad; sólo entonces el educando es discípulo y el educador maestro, y la obra educativa se hace eficaz. Como dice Plutarco, «las almas no son vasos que se hayan de llenar, sino fuegos que se han de encender». El educador que pretende substituir al educando en la formación de su personalidad, deja, por esto mismo, de ser educador, ya que educar es contribuir a formar la personalidad y a que el educando se haga un espíritu libre y consciente, capaz de pensar y de querer por sí mismo. Una educación que siga un procedimiento mecánico es la negación de la obra educativa; podrá formar máquinas, no hombres; autómatas, no espíritus conscientes, libres y responsables y capaces de hacer por sí solos un buen uso de la propia libertad. Educar, en este sentido, puede decirse que es ejercitar para la libertad; ejercicio que es disciplina interior y no un montón inútil de reglas externas. El educando debe traducir en sí mismo la obra del maestro, de modo que su voluntad de educarse y la de educar que aporta el maestro se transformen en una sola voluntad; sólo así, dentro del acto educacional, el educando realiza la propia autoeducación.

8. La educación como conquista de sabiduría

Tal concepción unitaria y dinámica de la relación educador-educando implica una valoración exacta de los fines y de los medios de la educación. El fin primario de la educación lo hemos precisado diciendo que es el de favorecer el desarrollo integral de la persona, no en abstracto, sino como formación y libre despliegue personal y original. Esto no excluye que cada sistema pedagógico pueda considerar oportuno determinar, en función de tal fin, último y generalísimo, los objetivos particulares y delimitados, marcadamente adecuados a la obra educativa y considerados como metas mínimas o máximas a que debe tender directamente la educación con vistas a concluir el período de formación propiamente dicha o de heteroeducación. Así podrán existir sistemas polarizados en la pretensión mínima de ejercer una función puramente negativa de la educación, limitada a gobernar y a moderar con una técnica precisa las fuerzas instintivas del educando; como también otros con la extrema pretensión de forjar íntegramente el ánimo del adolescente, orientando directamente la totalidad de su vida.

Los medios que la obra educativa puede emplear para alcanzar sus objetivos son innumerables, ya que *todo puede constituirse en alimento y estímulo del progresivo desarrollo del espíritu*. Indudablemente la ciencia o, mejor aún, *la cultura, en su significado más comprensivo y más vasto, es uno de los medios principales*. En efecto, es un momento esencial de la obra educativa, en dos sentidos: en el sentido de que directamente representa la satisfacción de la necesidad del hombre de conocer con la mayor plenitud posible, y, además, en el sentido de que el conocer es luz y ejercicio para una mayor dilatación de la inteligencia. El hombre, cuanto más se halla prevenido por pasadas experiencias y por principios agrupadores de dichas experiencias, tanto más sabe entender las cosas y juzgarlas. El conocimiento de principios generales o de casos particulares orienta y agudiza a la inteligencia, ya que hace al pensamiento más apropiado en lo que al ligar y al deducir se refiere, y a la intuición más presta en el captar y en el individuar.

Verdadero educador de sí mismo es el sabio, es decir, aquel que conoce el valor exacto de las cosas y con él conforma el propio comportamiento. *Si existe un arte de la vida y una ciencia del vivir, como los que el sabio ha conquistado para sí, es preciso reconocer que, indudablemente, éstos representan la guía más perfecta para la educación del hombre*. Ahora bien, la ciencia desempeña un papel

importante al engendrar la sabiduría. Sin embargo, si bien es verdad que la sabiduría se nutre de ella, también lo es que la sabiduría es infinitamente superior a la ciencia. Y es que en la formación del sabio, es decir, de aquel que posee el arte de vivir, junto a la ciencia interviene un factor que en ésta, de suyo, no se halla comprendido: *el amor al saber*. El científico es un hombre que sabe, el sabio es un hombre que ama lo que sabe y cree en ello. *Es decir, en la creación de la sabiduría interviene, en mayores proporciones, la voluntad; y la misma sabiduría es mucho más eficaz que la ciencia respecto al fortalecimiento y al ejercicio de la voluntad, siendo causa motriz de ella en cuanto le da el sentido de la libertad*. La sabiduría, al juzgar en la justa luz y al colocar en la proporción exacta todas las cosas, no permite que el hombre sea sojuzgado por la falsa apariencia ni sugestionado por ellas; lo hace señor de las cosas en cuanto capaz de emplearlas para sus fines según una valoración exacta. Por esta senda el hombre es libre de realizarse a sí mismo, es decir, de educarse, no encontrando en las cosas un impedimento, sino un instrumento.

De esto se sigue que el segundo medio indispensable y el segundo momento esencial de la educación es el *ejercicio de la voluntad* y el hábito impreso en ella de desplegarse libremente: *enseñar a juzgar y enseñar a querer son, pues, las dos primeras vías de toda educación*. Enseñar a querer puede significar muchas cosas: enseñar a desear, a perseverar, a resistir y a osar; pero, sobre todo, significa *enseñar a amar*. Sólo el hombre que ama algo puede quererlo eficazmente. Por esto, suscitar el amor a través de las vías del sentimiento, de la contemplación de la belleza moral, de la admiración por los tipos superiores de humanidad, y a través de la simpatía y del arrebató emotivo, como también a través del razonamiento, puede ser el medio eficacísimo para suscitar la libertad de la voluntad.

9. Problemática pedagógica y problemática didáctica: la creatividad educativa

Determinar ulteriormente los medios o los fines sucesivos de la educación significa entrar en detalles concernientes al despliegue de la pedagogía y de la didáctica en su desarrollo histórico. Tales problemas, muy complejos y susceptibles de ser diversamente enfocados, se pueden dividir en dos grandes sectores: en problemas de orden estrictamente filosófico, inherentes a la pedagogía y concernientes a la esencia y al fin último del hombre, a los límites de su

libertad y de su educabilidad; y en problemas que atañen más de cerca a la actuación práctica de la obra educativa, concernientes sobre todo a la determinación precisa de la relación educador-educando, a los límites dentro de los que debe circunscribirse la acción pedagógica, a la intensidad que debe asumir, a los medios inmediatos que debe emplear, al ritmo concerniente a la comunicación de la ciencia y de las formas en que tal comunicación debe hacerse. De este modo se entra en la *didáctica o conjunto de normas prácticas concernientes al modo de la educación que se ha de realizar a través de la enseñanza*. Pero de esto nos ocuparemos más adelante.

Hasta aquí hemos expuesto las nociones que atañen al hecho educativo en general y las consideraciones básicas respecto al concepto de educación. No hemos presentado una teoría pedagógica, es decir, una determinación particular del concepto de educación, sino que más bien hemos tratado de proporcionar una inserción de la idea de ciencia educacional en el más amplio concepto de filosofía y una inserción del hecho educativo en el quehacer de la vida humana. El estudio de los problemas pedagógicos en su fisonomía histórica no debe cimentarse en esquemas particulares, sino en la clara conciencia de una relación fundamental: la posición de la educación frente al hombre, la posición de la pedagogía frente a la filosofía y la posición de la técnica educativa, la didáctica, frente a la pluralidad de las actividades humanas. Como en todo estudio serio y vital, el alumno, que precisamente se educa estudiando, debe conocer, ante todo, qué representa el objeto de la disciplina aprendida en el cuadro de la vida, qué representa la misma disciplina en el cuadro del pensamiento y qué implica en el de la acción. Por su parte, el educador debe tener a la vista, en lo que respecta a su misión, el papel de la educación en orden a la vida, el de la reflexión sobre el hecho educativo en orden al pensamiento, y el de su misión específica en el cuadro de la actividad futura. Así poseerá la noción suficiente para cimentar de un modo consciente e integral su obra; se servirá del estudio histórico para iluminar con la experiencia del pasado su experiencia personal, y, sobre todo, pondrá mucho amor en el hombre que debe ayudar y guiar.

Siendo el arte de educar, como todos los actos interiores, incommunicable, se pueden dar preceptos, pero no se puede enseñarlo. Del mismo modo se pueden transmitir los preceptos del arte poético, pero no se puede comunicar a otros la creatividad realizadora de la obra maestra; se puede indicar un decálogo y fijar una detallada disciplina de vida, pero no se puede transmitir el afecto del que nace la santidad. *Así como la existencia no se aprende, sino que se construye personalmente cada instante, así también el don de educar*

no se aprende de los demás: se crea en la mediación poderosa e infinitamente inteligente del amor.

El estudio y el conocimiento reflejo de los problemas educacionales sirven para suscitar, orientar y confirmar este amor, para que, como potencia eficaz, nos haga capaces de educar, es decir, de emplear las experiencias y utilizar la ciencia en una síntesis nueva y genial en pro de la personal «obra maestra» de la creatividad educativa.

CAPÍTULO VIII

LA ESCUELA Y LA DISCIPLINA

1. Tránsito de la pedagogía a la didáctica

Los principios filosóficos constitutivos del fundamento de la ciencia de la educación y, más aún, el desarrollo histórico de ésta nos permiten advertir la estrecha dependencia del cambio de concepciones pedagógicas con respecto al cambio de las concepciones gnoseológicas, éticas y, sobre todo, metafísicas; asimismo nos muestran que con frecuencia la educación sólo representa un momento más o menos explícito de una visión general de la realidad y de la existencia. A través de tales constataciones puede consolidarse la convicción acerca del principio básico sobre el que hasta ahora hemos insistido y que se puede enunciar diciendo *que no es posible educar al hombre sin poseer antes un concepto claro del valor de la existencia y, con él, de la realidad*. Todo educador debe ser un «filósofo», es decir, un hombre que se ha esclarecido a sí mismo el sentido del hombre y de las cosas y que, por tanto, está en condiciones de establecer el valor que la educación asume y los fines que puede proponerse. Todo esto forma parte — como se indicaba — del aspecto más filosófico de la pedagogía, de la auténtica filosofía de la educación.

Pero la educación, además de un valor filosófico y, por consiguiente, de una exigencia de clarificación teórica, *presenta también un aspecto de realización práctica; la educación es algo que debe actuarse y que, como tal, tiene necesidad de un cuerpo de preceptos y de un conjunto de detalles, es decir, de una sabiduría concreta y de una técnica particular*. Al recorrer la historia de la especulación en torno a la educación, desde Homero hasta nuestros días, se advierte que, mientras en su primera hora la concepción educativa late solamente implícita en la visión global de la vida social o en la trama de un sistema filosófico, posteriormente se constituye

en problema del que poco a poco se va adquiriendo conciencia directa y explícita. Conciencia que, en los comienzos, se concentra sobre el significado y sobre la problemática estrictamente filosófica y que, por tanto, plantea los problemas desde un punto estrictamente teórico, mientras que más tarde desciende paulatinamente a problemas particulares, a cuestiones de actuación práctica, a consideraciones concernientes, no al ideal deber ser de la educación, sino a sus posibilidades concretas, a sus límites y al modo con que se puede y se debe actuar prácticamente.

Así nos hallamos frente a una pedagogía que ya no es considerada solamente desde el punto de vista de la universalidad filosófica, sino también desde el punto de vista experimental; no en orden a un plano absoluto, sino en relación a las condiciones históricas y ambientales en que se ve obligada a actuarse. En este caso nos encontramos frente a una pedagogía que trata de crearse el instrumento de una técnica de aplicación. Y como, por otro lado, una buena parte de la obra educativa se despliega concretamente en la enseñanza, la técnica de la enseñanza y de la organización de las instituciones adecuadas para la obra educativa viene a ser una ciencia que acompaña y, por así decir, prolonga a la pedagogía. *La ciencia que se ocupa en reunir los criterios directivos de la enseñanza y el complejo de las experiencias educacionales es la didáctica. Por tanto, podemos decir que en muchos casos la pedagogía, en su parte más analítica y concreta, se halla auxiliada, interpretada y traducida en ciencia inmediata por la didáctica, la ciencia de los medios y de las formas educativas.* Por esto, lo mismo que para entender las diversas actitudes ante el aspecto teórico o especulativo de la educación y de la obra educativa nos hemos visto en la necesidad de atender algunas nociones de naturaleza teórica, así también para entender mejor cómo se concreta el problema de la educación, especialmente en la historia del pensamiento más reciente y contemporáneo, puede sernos útil traer a colación algunas nociones generales concernientes a las experiencias y a las cuestiones propuestas por la didáctica. Por este camino se puede alcanzar un conocimiento más completo del hecho educativo, *el cual — repetimos —, en su integralidad no es una pura noción, sino un deber ser, es decir, una norma que exige ser realizada*, un hecho que debe actuarse y que, como tal, exige el conocimiento de las condiciones concretas y de los límites precisos de su actuabilidad.

2. La escuela: finalidad y características

La escuela, concebida en el sentido más vasto del término, es la institución adecuada destinada a asistir al hombre en la primera fase educacional en que tiene necesidad de ser guiado. La escuela crea precisamente la relación educando-educador que caracteriza la primera fase de la educación o heteroeducación. *Por esto la escuela es el lugar y el ambiente intencionadamente escogido y exclusivamente ordenado a crear el complejo de las mejores condiciones para el desarrollo de la personalidad del joven.*

Habida cuenta de esto, si recordamos que los modos fundamentales de ayudar el desarrollo juvenil son el cuidado de potenciar la inteligencia alimentándola con conocimientos progresivos y el de reforzar la voluntad ejercitándola en el dominio de sí misma, podemos comprender que la enseñanza y la disciplina del carácter son los dos problemas más importantes y los dos aspectos más significativos en que se concretan los empeños y las obligaciones asumidos por la escuela. *Enseñar y disciplinar* son las notas características y las finalidades concretas que puede proponerse como programa todo ambiente educativo en general, desde la familia a la sociedad. Sin embargo, la escuela asume el cometido específico de plasmar el carácter formando al joven en el juicio y en la valoración de las cosas y habituándolo a obrar con conciencia y competencia, precisamente según la capacidad de juzgar y de valorar. Esto lo cumple eminentemente la escuela enseñando a razonar y a juzgar, y por consiguiente, de rechazo, enseñando a obrar, en cuanto transmite los principios directivos de la acción y habitúa a conformarse con ellos. Indudablemente, la escuela está llamada también, en un sentido específico, a preparar al profesional, al artesano y, según un término más amplio, al trabajador. La escuela prepara al ciudadano y crea también al hombre hábil y ducho, es decir, al hombre que sabe vivir y moverse en cada circunstancia. *La escuela cumple también esta misión y pone tal norte entre sus fines principales; pero viene a su vez caracterizada por el modo con que llega a realizar semejante finalidad.* La escuela no pone la preparación profesional como su fin exclusivo, ni alcanza tal fin inmediatamente: *su fin es formar al hombre en su integridad, haciéndolo capaz y consciente; en el terreno profesional o artesano, la escuela prepara al hombre; y el camino para lograr tal objetivo es principalmente la formación del juicio, el desarrollo de las facultades intelectuales.* Por esto en la escuela, sobre todo, se enseña y se forma el carácter enseñando. Característica

de otras formas educativas podrá ser un modo diverso de obrar sobre el desarrollo del educando; característica de la escuela es *el educar enseñando y el enseñar educando*. Con este proceder, la escuela presupone que la enseñanza, es decir, la ampliación del horizonte cognoscitivo, puede ayudar directamente a la facultad de juzgar, y que en la capacidad de juzgar se encuentra un arma poderosa para la acción y, por consiguiente, para la educación del hombre. Acerca de la legitimidad de estos presupuestos ya se ha hablado en las líneas pedagógicas preliminares, viniendo además convalidada por el estudio histórico y, en parte, por lo que diremos en el presente capítulo al hablar de la didáctica.

3. El concepto de disciplina escolar

Ante todo es necesario señalar el problema del gobierno y de la disciplina. La escuela tiende a formar el carácter, es decir, a enseñar al hombre a disciplinarse. Pero la *disciplina no es solamente finalidad* de la escuela, que precisamente trata de educar al hombre para el gobierno de sí mismo, sino también un *medio* como momento de la misma obra educativa. La escuela, de suyo, tiene necesidad de disciplina. No es difícil descubrir las razones que la abonan.

La escuela es un complejo ambiental dentro del que ha de desarrollarse la personalidad del educando. Ahora bien, el desarrollo de la personalidad, es decir, del libre, voluntario e inteligente enriquecimiento de sí mismo, implica en el sujeto de la educación el autogobierno, o sea la capacidad de dominar y de emplear con vistas a un fin los instintos y las tendencias. Pero claro está que en el período en que el educando no sabe gobernarse por sí mismo, el ambiente debe ayudarlo o, mejor aún, debe obrar por él, proporcionándole el modo para obtener el equilibrio de sus fuerzas que todavía no sabe mantener por sí solo mediante el dominio de sí mismo. *Por tanto, el educando deberá encontrar en la escuela el equilibrio estable de gobierno que todavía no posee por entero y que es la condición sine qua non para un desarrollo tranquilo y firme de sus capacidades.*

Además, si la escuela es el ambiente para el desarrollo de la personalidad del educando, se ha de tener presente que el primer elemento de tal ambiente es la presencia del educador, es decir, de una voluntad consciente y amorosa que guía y rige el desarrollo del chico. Por consiguiente, la escuela se basa ante todo en la relación educador-educando. Ahora bien, para que la obra del educador pueda desarrollarse, es preciso que él tenga prestigio, es decir, que sea sentido por el educando como una personalidad más fuerte y más com-

pleta que él, como la voluntad que lo guía; lo cual no puede realizarse si el muchacho no advierte *a cada instante* en el maestro a la persona que es capaz de neutralizar los desórdenes y las intemperancias del instinto, y que puede y sabe equilibrar las facultades del educando.

Así, pues, si existe un autogobierno como finalidad educativa de la escuela, existe también un problema de disciplina como momento inmanente y siempre en acto; y disciplina significa, en este otro sentido, orden mediante el cual las actividades más diversas son referidas a un plano unitario y reconducidas a una colaboración armónica para la actuación de la obra educativa. Ésta es la razón por la que la disciplina, considerada como obra del educador, como una, si no la principal, de sus actividades, frecuentemente se ha concebido sobre todo bajo un aspecto negativo, haciéndola consistir en allanar los obstáculos que entorpecen el plan de la obra educativa.

4. La disciplina como normatividad moral y autodisciplina

De esto se ha deducido superficialmente que la disciplina ha de resolverse en una acción comprensiva y represiva ejercida por el educador sobre el educando, en una serie de negativas opuestas por el educador al instinto desordenado del alumno. Y, puesto que la escuela se concibe en la actualidad como un conjunto de muchachos guiados por uno o más educadores, la serie de negativas vendría a ser la garantía de la convivencia y del posible provecho de los muchos alumnos de que aquella se compone. La disciplina no sólo garantizaría la justa medida de la relación educativa respecto al individuo, sino que serviría también de instrumento para la armonía y la unificación de lo que se llama una clase o una escuela, es decir, un grupo de chicos sujetos a la obra educativa.

Tal concepción es discutible. En efecto, es verdad que la disciplina establece un equilibrio y una unidad tanto en los impulsos y en las acciones de cada educando, como en la pequeña sociedad de la escuela, pero no es legítimo afirmar que la disciplina se identifique con la acción negativa y constrictiva ejercida por el educador con una serie de negativas opuestas al alumno. Indudablemente, la disciplina puede presentar, en algunas formas y en algunos momentos, los caracteres de una acción negativa y represiva; pero su esencia consiste en una función unificadora y equilibradora. *En efecto, la disciplina es la acción por la que las experiencias fragmentarias e incluso contradictorias del educando son constantemente orientadas en una línea unitaria y según un principio constante.*

La disciplina, por tanto, no es una tiranía ejercida por el educador sobre el educando, sino una regla que guía y obliga a entrambos, ya que si educar significa desarrollar y valorizar la personalidad humana, es claro que la dignidad de esta última y los valores morales de que se halla constituida deberán ser la norma suprema que guíe la obra de unificación desplegada por el educador. Todo lo cual significa que el educador, al instaurar una disciplina, no puede asumir como norma directriz un principio cualquiera elegido a su arbitrio, sino una norma moral, la única que puede ser el principio fundamentador de una disciplina. Así, pues, no se trata de una norma impuesta por el educador al alumno y sufrida por éste en forma pasiva, sino de una norma que gobierne a educador y educando y dirija y unifique el obrar de entrambos. En el educador, esta norma es consciente y libremente querida; en el educando de la primera hora no es consciente. Pero precisamente por esto, la norma se traduce en disciplina, expresándose en el mandato con el que el educador indica en cada caso el mejor modo de obrar según la norma. En los comienzos, el educando lo ejecuta sin conciencia clara de la ligazón entre el mandato particular y la norma; pero, poco a poco, ejecutando los mandatos, el alumno empezará a entrever, a sentir y, por consiguiente, a querer la norma que los inspiraba, de la que sólo entonces adquirirá conciencia: éste es el momento en que *la disciplina se transforma en autodisciplina*. Tal maduración gradual sólo podrá acontecer en el caso en que la norma propuesta por el educador no sea una arbitrariedad o un capricho, sino cuando represente la misma aplicación del deber ser moral, sin añadidos y sin sobrecargas inútiles, y sea constantemente seguida.

Acaso tales directrices sobre la disciplina puedan parecer todavía teóricas o quizá genéricas; pero son mucho más concretas de cuanto parece y tienen una aplicación inmediata en el arte de educar, probándolo el hecho de que la vida escolar es francamente defectuosa cuando tales principios no se actualizan.

5. La disciplina como orientación unificadora

El educador que se encuentra frente a una pluralidad de unidades humanas reunidas para ser educadas por él, debe recordar que él no es amo, sino suscitador y guía; debe saber que deberá iluminar, pero sobre todo ayudar a ver; deberá desarrollar los gérmenes, pero sobre todo provocar la libre y autónoma voluntad de tal desarrollo; él sabe que para favorecer la libre asimilación de la ciencia y el gallardo ejercicio de la voluntad, deberá determinar al-

gunas situaciones ambientales favorables al alumno, allanar los obstáculos y avivar las reacciones. Por esto y por otras cosas, el educador deberá necesariamente instaurar una disciplina, pero entendida como voluntad de equilibrar los movimientos del chico, de organizarlos y dirigirlos al bien, hasta que él mismo desee y quiera consciente y constantemente ser bueno.

A mayor abundamiento, el educador recordará que *para que subsista una disciplina eficaz no ha de mandar nada que no sea estrictamente necesario, y que nunca debe dar la sensación de un cambio en la regla*. No son buenos educadores los que someten a los educandos a un diluvio de menudos preceptos referentes a cosas accesorias y ligadas a las preferencias particulares del maestro, sin conexión orgánica entre sí y sin ser exigidos por la aplicación unitaria de una verdadera ley moral, sino solamente por las opiniones privadas de los maestros. Igualmente son malos educadores los que cada día cambian la norma disciplinaria y las reglas que en ella se informan, y que en algunos casos ni siquiera poseen o conocen ellos mismos con claridad la norma que debe resumir y guiar el trabajo de unificación y de organización de los actos de los educandos.

El valor de la disciplina consiste precisamente en este poder de unificar; no hay nada más eficaz, desde un punto de vista psicológico, que la constancia de la norma. El educando pierde el respeto a cualquier disciplina en el momento en que se da cuenta de que las normas cambian continuamente. Si el maestro quiere primero una cosa y luego otra, da pruebas de no saber, y el alumno, con la espontaneidad más simple e ingenua, concluye que el profesor no sabe y que, por tanto, él ha de obrar a su manera. A las mismas conclusiones conduce la arbitrariedad de las reglas impuestas sin un porqué, según el humor de este o de aquel docente. Por lo demás, esta indisciplina no es privativa de la escuela, sino que se encuentra en cualquier forma de educación. Dante nos dice lo que había sido de Florencia desde el día en que la ciudad aprendió a tejer leyes que duraban menos de un día, anulándose unas a otras; y la literatura de todos los tiempos ha descrito con frecuencia y con sutil ironía el estado de una sociedad humana en un país en que los notables se encuentran envueltos en rencillas personales y en conflicto recíproco.

La verdadera disciplina está en la sobriedad, en la unidad, en la constancia; exige del maestro la calma que le permita no trocar sus propias preferencias con la norma moral, así como también la firmeza de obrar con homogeneidad y con perseverancia.

6. Composición de la antinomia entre la unidad y el proceso educativo

Este concepto de la disciplina se ha de tener muy presente, no sólo en lo que respecta a la norma general que preside la orientación del educando, sino también en el ámbito de las reglas particulares. El educador debe inspirar siempre los criterios que rigen sus mandatos o persuasiones en una norma moral y sólo en ella, violentando la inercia que alguna vez puede inclinarle a la indiferencia y al descuido, como también al resentimiento y al orgullo que puede moverle a insistir excesivamente y más de lo necesario; pero debe tener presente esta unidad y constancia de conducta incluso en lo que respecta a las mínimas reglas destinadas a mantener en el alumno un orden en el comportamiento o en el aprendizaje de una disciplina. Un sano y antiguo precepto de pedagogía enseña que el maestro jamás debe contradecirse frente al discípulo, ni patentizar descuido u olvido de lo que ya ha dispuesto o del precepto que ya ha dado; y si este principio, en los años de la adolescencia, puede parecer discutible y perder eficacia, no se puede decir lo mismo en lo que respecta a los primeros años de educación, para los que se muestra de capital importancia.

Es cierto que en esto hay un peligro: el de que la constancia y la firmeza de la regla mecanicen el organismo disciplinario y maten el verdadero espíritu de la disciplina, que, como hemos dicho, consiste en la presencia de la norma organizadora de las acciones del chico. Y la norma, como hemos dicho, debe ser lo más amplia posible, de modo que coincida con la ley de la vida moral y, más aún, con los valores de la vida espiritual. Por consiguiente, la norma no debe ser algo angosto ni muy determinado; debe ser, digámoslo así, el *mínimum* necesario — en el sentido de que no se reduce a ningún precepto particular — y a la vez el horizonte amplísimo que no deje escapar de su dominio ninguna acción ni obstruya la posibilidad de inspirar infinitas reglas continuamente mudables, que sirvan de vez en cuando para actuarla. Es necesario evitar a toda costa que la inflexibilidad de la regla pueda constreñir el horizonte disciplinario dentro de aspectos particulares e identifique la norma universal que preside a la educación, con una serie de preceptos. Para ser verdaderamente un principio unificador, la norma ha de ser entendida como fuente inmutable, pero generadora de infinitas adaptaciones, capaz de una continua novedad en la aplicación correspondiente a las diversas situaciones o disposiciones.

Las consideraciones más arriba expuestas nos permiten comprender cómo la disciplina, tan clara en sus principios, requiere un arte sutil y exquisito por parte del educador. El discípulo necesita ver que las palabras del maestro no cambian; al maestro le es preciso mantener invariablemente la norma, pero renovando en todo momento los medios y las formas; para el educando, la norma se traduce en reglas a las que se atiene casi exclusivamente y que, para él, son la manifestación concreta de la disciplina; para el educador, por el contrario, las reglas son medios que debe adaptar de continuo para traducir del modo más acorde la norma. El arte del maestro consiste en cambiar las reglas dejando no obstante en el alumno la impresión de que la disciplina queda a salvo de toda variación, es decir, que el maestro no se ha retractado sino que todavía tiende al mismo objetivo y obra con igual fe en la misma directriz, y que, por tanto, la vida del chico sigue todavía encauzada, como siempre, dentro de unos rieles constantes. Hay diversos expedientes y recursos que pueden ayudar al educador en esta obra: enunciar varias reglas en orden de prioridad, anunciando que se aplicarán sucesivamente; declarar que una determinada regla se impondrá con más o menos rigor según el mérito de los alumnos, etc. Pero semejantes expedientes no servirán de nada si no están animados por la preocupación de adoptarlos para que el mismo alumno encuentre la razón del variar de la regla, no en motivos artificiosos, sino en la necesidad de aplicar una norma que es infinitamente superior y que, por tanto, precisa de formas siempre nuevas para ser actuada. En otras palabras, debe orientarse al educando para que sienta por sí mismo la constancia de la norma y la necesidad de que ella presida, inspire y unifique toda su actividad.

La oposición entre la firmeza y la constancia que el maestro debe mantener a propósito de los preceptos, incluso los mínimos, y la necesidad de cambiar, enriquecer y renovar continuamente dichos preceptos, sólo cobra solución cuando se hace sentir al alumno que la norma guía la perentoriedad de las palabras del maestro y su continuo renovarse. Dicho en términos más filosóficos: en hacer comprender *la necesidad formal y la contingencia del contenido inmediato de la disciplina*. En este caso, la misma riqueza y la perpetua renovación de las reglas servirá para que la disciplina penetre mejor en su verdadera esencia; disciplina que, en cuanto identificada con la voluntad constante que todo lo refiere a la actuación del valor humano, es riqueza infinita. Por tanto, el niño sentirá que su existencia debe organizarse según una unidad, y que esta unidad es infinitamente superior y rica.

A través de la solución de una de las antinomias prácticas que

pueden hacer acto de presencia en el ejercicio de la disciplina, llegamos a precisar el valor fundamental de esta última como gobierno del muchacho sólo en el sentido de ayuda y estímulo al autogobierno. *La verdadera disciplina consiste en conducir al chico a que quiera la disciplina.* Y cuando la quiera, todavía deberá el educador, durante largo tiempo, aconsejarle expedientes o indicarle las dificultades inmediatas que aún no conoce el alumno. Pero esto no quita que *la disciplina deba permanecer fundamentalmente como un modo y un medio de la autodisciplina.* Jamás se insistirá lo suficiente sobre este concepto, especialmente en lo que respecta a sus reflejos sobre el comportamiento práctico del enseñante. El profesor no debe olvidar que el mandato es solamente un expediente extremo de la disciplina, que *no consiste por entero en obligar a la acción, sino en enseñar a querer.* Por esto el maestro jamás se cansará, incluso cuando apenas si es posible hacer entender el por qué de una regla disciplinaria, de hacer sentir al alumno — si todavía no puede hacérselo comprender — que dicha regla no vale por sí misma, sino por una norma absoluta que no es un hecho escolar más, sino un momento universal valioso y obligatorio, tanto para los adultos como para los pequeños, destinado a gobernar la existencia, por lo que será este hecho el que lo rija y lo guíe cuando el maestro ya no esté presente para expresar una voluntad foránea. Por esto el maestro ayudará al muchacho a encontrar, a determinar y a reconocer la regla disciplinaria útil para alcanzar un determinado fin, y a descubrir otras nuevas. Y dentro de los límites de lo posible, al percatarse de que el educando ha encontrado en un determinado sector una disciplina propia aunque embrional, el educador se guardará muy bien de sobreponer las propias reglitas a la orientación espontánea del alumno y, en cambio, procurará suscitar en él nuevas orientaciones progresivas y espontáneas.

La disciplina, concebida como unificación, del plano de las reglas cerradas pasará a ser una renovación continua y sucesiva, y coincidirá con el mismo ritmo de la vida espiritual, que es un crecimiento continuo dentro del amplio seno de las supremas leyes unificadoras. Sólo así la disciplina será verdaderamente educadora.

7. Expedientes y medios educativos y disciplinarios

De este modo queda resuelta la vieja cuestión de los medios disciplinarios y educativos en general: el medio disciplinario por excelencia es enseñar a sentir que existe una línea directriz que no puede menoscabarse y cuya presencia puede manifestarse de infinitas

maneras. Además existen expedientes accesorios condicionados a las necesidades del momento (tales como el sistema del premio, el de la constatación directa de la consecuencia nociva de la acción, etc.), pero todos ellos limitados y deficientes.

El sistema del castigo y del premio puede parecer mezquino en cuanto engendra la idea de una conveniencia y no de un debido obsequio a la disciplina. Lo mismo puede decirse del sistema de las «consecuencias», inspirado en el naturalismo pedagógico, que sugiere hacer que el muchacho atienda las consecuencias naturales dañosas de la mala acción y se encuentre frente a ellas. Otro medio viene dado por el estímulo del sentimiento del honor, por el que se induce al alumno a que realice el bien en vista de la aprobación o de la desaprobación ajenas. Más eficaz puede parecer el empleo del ejemplo, que puede aceptarse como propósito de mostrar al chico un modelo concreto de virtud para su estímulo. Sin embargo, la eficacia del ejemplo se ha de entender en el sentido de hacerle consistir no en el modelo que el pequeño debe imitar, sino en la prueba de que la virtud puede ser actuada, lo que consiguientemente proporcionará el anhelo de conseguirla. Al elegir a un compañero o a un condiscípulo, el ejemplo puede servir de emulación, que puede considerarse como otro expediente disciplinario, consistente en suscitar entre los alumnos una noble competencia por el mejor y más digno comportamiento.

Pero todos estos medios y expedientes, además de otros muchos, sólo resultan útiles si son empleados alguna que otra vez por la atención vigilante del educador, al que se los sugiere la inmediata y concreta situación del educando. De suyo, no son disciplina, ya que ésta es un proceso activo de unificación que estimulamos y provocamos en el educando, mientras que tales expedientes son formas fundamentalmente pasivas.

CAPÍTULO IX

DIDÁCTICA Y CULTURA

1. Las leyes de la enseñanza

La disciplina preside la totalidad de la obra escolar, es decir, la formación del hombre en su integralidad. Por tanto, también preside el esfuerzo y el cometido peculiar que hemos dicho pertenece a la escuela: la orientación hacia el juicio y hacia la valoración de las cosas. La escuela cree cumplir en primer término con este cometido enseñando. Ahora bien, puesto que el arte de enseñar se designa principalmente con el nombre de didáctica, puede decirse que esta última es un momento importante, aunque no exclusivo, de la educación popular.

De este modo la escuela pone el ejercicio de la inteligencia y su enriquecimiento entre sus fines primarios, siendo preciso fijar rectamente el estilo con que semejante obra debe actualizarse. Con la didáctica, la escuela se propone enseñar a conocer; sólo así la didáctica es cosa viva y no se esteriliza. Enseñar a conocer no significa solamente instruir o poner ante el educando una serie de noticias cualitativa y cuantitativamente diversas, sino que significa dos cosas: 1.^a) *transmitir un método, estimular y ayudar un ejercicio normal de las potencias cognoscitivas*; 2.^a) *favorecer la formación de visiones comprensivas y orgánicas*. Cuando falta la viva sensibilidad por la didáctica, entendida como arte de enseñar a conocer según las dos reglas susodichas, la didáctica deja de ser tal (y, con ella, la educación) y es suplantada por una serie de expedientes.

Incluso en el sector de la enseñanza, la cuestión que garantiza su eficacia es por tanto una cuestión de disciplina. Se trata *de organizar desde dentro la inteligencia y el conocimiento del alumno. Enseñar es enseñar a conocer*.

2. El saber como aprehensión de un método y como capacidad de valoración sintética

Enseñar en tal sentido no es sencillo. Transmitir un método puede ser una cosa fácil, si con esto se entiende proporcionar reglas abstractas para la observación y el aprendizaje; igualmente fácil puede ser transmitir una visión de la realidad, si con esto se entiende transmitir un equipo suficiente de noticias. Pero la obra del enseñante no se limita ni a este ni a aquel oficio; en efecto, *el método no debe ser codificado en un cuadro de fórmulas ni fijado como un edicto judicial, sino que debe ser reconstruido dentro del alumno, como cosa suya, como su mismo modo de ver las cosas; y la visión del mundo no debe ser consignada en una especie de enciclopedia, sino que debe suscitarse como una síntesis unificadora dentro del mundo cognoscitivo del mismo alumno.* Por esto dicho mundo debe permanecer siempre unificado, no obstante su crecimiento, y no desproporcionado por una serie de añadidos, sino organizado por una asimilación progresiva. La constitución de un método y la formación de una visión unitaria y comprensiva de la realidad agotan, digámoslo así, el empeño específico, asumido por la escuela, de enseñar a juzgar y a valorar. En efecto, cuando el educando sepa cómo se mira una cosa, cómo se puede servir de su noción para llegar a otra y ligarla a ella, a qué punto firme se ha de referir para escoger y organizar en orden jerárquico cada verdad o en qué cuadro se la debe considerar incluida para establecer cuál es su lugar preciso, habrá aprendido a juzgar y a valorar. Sólo entonces podremos decir que *ve, razona y sabe.*

3. Las diversas fases y facultades del aprendizaje

Hemos dicho: *ve, razona y sabe*, para indicar la plenitud del conocer, cuya consecución por parte del alumno ha de ser la preocupación constante del maestro. Y es que, en efecto, son éstos los tres momentos inescindibles y constitutivos del saber, debiendo el enseñante percatarse de ello al realizar, con vistas a su cultivo uniforme y singular, una distinción que podrá ser todo lo arbitraria y abstracta que se quiera, pero que es absolutamente necesaria, especialmente cuando el educador desarrolla su misión con niños de tierna edad. La distinción corresponde en cierto sentido a una pluralidad de actividades que exigen ser ejercitadas en el educando, si se quiere su

desarrollo integral. Todo hombre tiene la facultad de intuir y de reflexionar; puede reflexionar mediante imágenes o ligando discursivamente los conceptos; en uno y otro caso necesita que la memoria le represente lo que ya vió, y que una actividad atenta le permita transformar y substituir los conocimientos ya aprehendidos. En el niño, la reflexión se da preferentemente mediante la imaginación, confluyendo con ella, y de buen grado, la memoria; la ligazón entre las cosas se realiza mediante imágenes, es decir, se efectúa más por asociación de impresiones y de sentimientos suscitados por las cosas, que por representaciones conceptuales de ellas.

De estas constataciones elementales nace la norma general de la didáctica: *la primera educación es educación de la intuición, y sobre ella se injerta sucesivamente la educación de la razón*. Educar la intuición significa ayudarle al niño a ver, o sea a percibir, a abrir los ojos ante el mundo y a reparar en las cosas, desde las más elementales y cercanas hasta las que para él constituyen una novedad por el hecho de presentársele raramente. La primera advertencia de la obra didáctica será, pues, la de ayudar al niño a entrar en contacto con el mundo de las cosas, con el mundo elemental que constituye el objeto de su interés (2). Posteriormente (no se tome la expresión en sentido exclusivamente cronológico) es preciso enseñar no solamente a ver, sino a *querer ver*, es decir, a llevar a la percepción un interés movido por una referencia específica. Y es que *en el querer ver siempre* se da una noción, una impresión, una expectación precedente que impulsa a mirar, es decir, la asociación de un término cualquiera con la nueva percepción.

El querer ver, cuando es guiado por un cierto criterio y por un cierto orden, se transforma en *observar*. La obra que el maestro debe desarrollar es precisamente la de enseñar al niño a *observar, es decir, a ver con orden y con interés*. Encauzar el observar y reforzar el hábito de la observación constituyen los momentos más importantes del desarrollo de la didáctica, en cuanto representan la primera etapa de la comunicación del método, que, como vimos, constituye uno de los principales cometidos de la enseñanza. Además es importantísimo que el momento de la observación sea una germinación inte-

(2) Se sobreentiende que, puesto que toda abstracción de momentos en la vida del espíritu es arbitraria, entrar en contacto con el mundo de las cosas del sentido común no significa ejercitar en el niño una intuición que sólo se resuelva en una serie de percepciones sensibles, sino ejercitar reflexivamente, según las leyes del sentido común, incluso en forma consuetudinaria y pasiva, comparaciones, uniones y confrontaciones: ver una cosa implica indudablemente tener presente otras, recordar, discurrir; pero todo esto tiene lugar en forma concreta, por experiencia más que por abstracción y por reflexión.

rior, un momento durable de la capacidad espontánea de juzgar que se pretende alcanzar con la obra didáctica. Y no se crea que el procedimiento esbozado sólo atañe a los primerísimos contactos del niño con el saber; por el contrario, es quehacer de toda época. El adolescente, e incluso el hombre que quiera ulteriormente aprender y conocer, necesitarán ante todo ver y en seguida observar para luego clasificar y reflexionar. El científico, que ciertamente es un hombre maduro, que juzga y reflexiona (según el valor asignado escolásticamente a tales términos), no preludia de otro modo sus nuevos conocimientos, sus descubrimientos.

La observación es un primer principio de la organización del mundo de las cosas; y el paso de la visión directa y fragmentaria a la organización sistemática de las cosas es el paso con que se encamina el niño desde el conocimiento ingenuo hacia el conocimiento científico. Apenas ayudamos al chico a plantear un por qué y a darle una respuesta, lo ponemos en condiciones de traspasar lo inmediato y lo introducimos en cierta manera en el campo del conocimiento científico, que precisamente es referencia de una cosa a otra, organización sistemática, sistematización. Y la sistematización es obra de razonamiento, de discurso y de clasificación mediante símbolos conceptuales. Pero el niño se resiste a despegarse de lo sensible, o sea de lo inmediato, y a moverse en un mundo de símbolos conceptuales. Por tanto, puede ser una gran ayuda dejar que se desarrolle y favorecer en él el ejercicio de la imaginación que le permita establecer nexos de otro género entre los conocimientos, haciéndole superar no obstante la inmediatez de las cosas, acaso uniendo a éstas un sentimiento y así universalizarlas, a través de este sentimiento que substituye a las mismas cosas.

Agrupar las cosas y dar un significado a esta unión mediante imágenes (que siempre son una representación única que substituye a la síntesis conceptual), es el primer camino por el que se ha de encauzar al niño hacia el razonamiento. Así se habitúa a reunir e indicar un símbolo (operación fundamental del razonar); por otra parte, este símbolo, representado por una imagen y no por un concepto abstracto, mantendrá todavía la concreción que el niño necesita. Paulatinamente la imagen, lejos de substituir al símbolo conceptual, lo acompañará ayudando a entenderlo. Y más tarde, el niño, libre del hábito de conocer las cosas en su inmediatez, y acostumbrado a la mediación de la percepción y de los nexos, podrá encontrar familiar el uso de una continua transcripción de cada percepción en términos convencionales, con lo que poseerá el procedimiento propio de la ciencia. Poco a poco aprenderá a ver las cosas según la ciencia, y, a medida que le presentemos las diversas perspectivas

científicas, aprenderá a verlas según las diversas ciencias. En efecto, *poseer los múltiples esquemas de transcripción de las diversas ciencias equivale a poseer los principales puntos de vista según los cuales un objeto o un hecho pueden ser conocidos y consiguientemente empleados*; significa poder juzgar una cosa y emplearla, según su diverso modo de ser, para satisfacer las diferentes necesidades. En esto consisten precisamente el juicio y la valoración crítica a que debe habituarse el niño a través de la enseñanza escolar.

4. La unidad progresiva del saber

La didáctica no es, pues, otra cosa que esta progresiva ayuda prestada al ejercicio de las capacidades intelectivas del educando, desplegándolas una a una y favoreciendo su colaboración: sólo de este modo se deberá y podrá pretender enseñarle al niño algo positivo por encima de una estéril comunicación de nociones y de la presentación de un equipo de noticias, a que con frecuencia una visión superficial reduce la enseñanza. La enseñanza no puede ser concebida como un aprendizaje forzado de esta o de aquella disciplina, presentada eventualmente y desde fuera, *sino que en ella toda disciplina debe aparecer como un momento o un aspecto del desarrollo gradual de la mente*. Para enseñar a conocer es indudablemente necesario enseñar a saber, porque sólo sobre la base de las cosas que ya sabe el alumno podrá desarrollar sucesivamente una posibilidad más vasta de conocimientos. Por esto se le comunican al niño nociones y disciplinas en el mismo acto en que se le enseña a conocer en amplitud cada vez mayor. Pero por esto mismo, las nociones y las disciplinas, entrando como material y como fermento expansivo en el proceso de las facultades intelectivas, no han de ser consideradas como episodios fragmentarios o transeúntes, sino que deben ser consideradas como algo estable y definitivo. El maestro sabe que deben ser asimiladas para siempre, ya que su fin no es el de ser aprendidas en determinado momento del programa escolar, sino el de ampliar la base de experiencia desde la que han de partir los nuevos conocimientos. Las nociones asimiladas forman parte de la inteligencia del chico, de su progresiva capacidad de aprender y conocer, y en este sentido no son una adquisición transeúnte, sino un depósito que yace en el fondo de sus posibilidades intelectivas; de aquí, pues, que resulte evidente la legitimidad del procedimiento escolar, que trata de *ampliar con la cultura la esfera efectiva del conocimiento, y con ella la capacidad de entender del alumno*. Todo

progreso del espíritu es un crecimiento de experiencia: he aquí la base de la didáctica; en efecto, la enseñanza ha de pretender que el educando aprenda para que se instruya, ya que el instruirse significa capitalizar, es decir, poner en el fondo de la conciencia un grupo de conocimientos que hacen más vasto el horizonte de comprensión.

5. Memoria e interés

Estas consideraciones que acabamos de hacer iluminan el valor y la importancia de algunos factores que interesan a la didáctica, tales como el interés y la memoria en el aprendizaje de las disciplinas, la relación, en cuanto al desarrollo, de las diversas facultades del espíritu (sensibilidad, fantasía, razón e intelecto) y la relación entre el desarrollo de las facultades teoréticas o intelectivas y el de las facultades prácticas.

El papel de la memoria se deduce de cuanto hasta aquí llevamos dicho. Si el estudio debe ser un aprendizaje expansivo con base en lo ya sabido, si lo ya entendido debe ser aprendido, es decir, debe constituir un término presente de la inteligencia, será preciso que las nociones no sean simplemente sembradas aquí y allá, sino que, organizadas, permanezcan vivas en la mente del educando como substancia viva de su espíritu y no como términos extraños. A tal fin ayuda indudablemente la memoria, es decir, la facultad de conservar la presencia y la actualidad de cada noción; otro factor es el *interés*, que aparece en fuerte conexión con la memoria, en cuanto resulta apto para ayudarla y conservarla.

En efecto, suele decirse que en la capacidad de suscitar en el alumno el interés por la noción que debe aprender reposa en una medida máxima la posibilidad de que el niño aprenda y retenga efectivamente. Ahora bien, no es fácil una definición completa del interés. Se puede afirmar que es el factor que suscita en el educando la voluntad o el deseo de aprender, creando así las disposiciones más adecuadas para que la enseñanza resulte eficaz. En efecto, el interés determina tales circunstancias en cuanto representa la señal o la prueba de la organicidad de la nueva noción que viene atendida en relación con el precedente caudal de conocimientos. *El interés representa substancialmente la tendencia del mundo intelectual del educando, tal y como se ha venido organizando, a sentir la nueva noción atendida como algo útil para ampliar el propio horizonte, es decir, como capaz de insertarse armónicamente en él para satisfacer su necesidad de crecimiento y de desarrollo ulterior.* El interés ex-

presa la simpatía por la nueva noción, y esta simpatía está en conexión con el hecho de que la noción es capaz de armonizarse con el mundo espiritual del educando. *Por tanto, el interés recae sobre la noción que todavía se ignora, pero a la que el espíritu está predispuesto a acoger, al ver en ella los ligámenes y la eficiencia que la llevarán a formar parte de la totalidad del propio espíritu.* Por consiguiente, la didáctica puede poseer en cierto sentido un criterio que guíe el difícilísimo arte de suscitar interés, si se inspira en el canon de la armonía y de la unidad de desarrollo; toda noción puede interesar, si se revela en conexión con la índole y el nivel intelectual del sujeto, como algo que responde a lo que él espera. Por esto, en el arte de suscitar el interés se precisan incluso factores extrateoréticos, desempeñando también un gran papel la reacción de facultades extraracionales. *El interés no es ciertamente una actitud de la sola razón, sino una actitud de todo el hombre.*

6. La organicidad del saber: concreción y científicidad de la enseñanza

En concreto no se da un desarrollo de las facultades teoréticas a espaldas de las facultades prácticas. Un sentimiento y un estado de ánimo, un deseo o una aversión, una volición o un propósito acompañan siempre el proceder de la razón y el dilatarse del horizonte cognoscitivo; y está bien que así sea. De otro modo, incluso la ampliación de los conocimientos no sería un enriquecimiento de la inteligencia del educando, un hacerse más idóneo, un ponerse en relación con el mundo, poseyéndolo en una visión cada vez más amplia y comprensiva, sino un conocer abstracto. Educación — hemos dicho — es crecimiento armónico del espíritu, por lo que la capacidad de razonar necesita crecer armónicamente con el concurso de todas las facultades que colaboran en reforzar o en interesar a la razón. Por esto el esquema de desarrollo que anteriormente señalábamos — educación de la intuición, de la imaginación y de la razón —, no ha de entenderse en sentido cronológico, sino en el de copresencia y de prevalencia de los tres momentos. *Para que la educación tenga lugar, es preciso que se mantengan vivas y que se ejerciten todas las facultades que concurren a crear en el alumno la capacidad no sólo de entender, sino de comprender, y que se desarrolle la aptitud de hacer eficientes, es decir, de emplear voluntariamente las nociones aprendidas para obtener fines determinados.*

Por esto, una didáctica general presupone no sólo el ejercicio y el alimento de todas las facultades espirituales, sino hasta el cuidado

y la educación del cuerpo, de modo que éste sirva de sostén a la fatiga intelectual del estudio y se halle prontamente dispuesto al empleo práctico o al ejercicio de las nociones aprendidas. Pero, aun prescindiendo de la educación física, que es presupuesto y complemento de las actividades espirituales, debe ser variado y completo el ejercicio de estas últimas. Sobre todo será preciso que la imaginación, el sentimiento, la razón y la intuición tengan su respectivo y completo despliegue.

La didáctica debe tener en cuenta todo esto, tanto en el modo de enseñar cada una de las disciplinas, como en la constitución del cuadro de las enseñanzas que se han de dar; lo que significa mantener cada disciplina en el rango de una ciencia exacta pero viva, delimitada y precisa en sí misma, pero adherida a la vida. Éstos son los dos aspectos fundamentales de toda enseñanza, de los que recibe cientificidad y concreción. El educando debe sentir en cada *disciplina el vigor y la dignidad de una ciencia sistemáticamente construída por la razón*. Por consiguiente, debe ser educado en los nexos lógicos, en la precisión, en la exactitud, pero también debe poder reconocer en cada estudio *una disciplina que ha sido hecha por el hombre y para el hombre y que, por tanto, no está desarraigada de la vida, sino en conexión con ella, ya en el sentido de entrar en el ámbito de una más amplia experiencia del espíritu, ya en el de interesar a la existencia en sus necesidades inmediatas, en la concreción de su desarrollo e incluso en los fines de una actividad práctica y concreta*.

7. Cuadro de una cultura formativa

Pero no sólo en la enseñanza de cada disciplina se ha de tener en cuenta la necesidad de armonizar y de dar un conveniente desarrollo a las diversas facultades del espíritu, sino también en la construcción de un cuadro de las disciplinas fundamentales con las que el alumno se ha de poner en contacto. En efecto, si en un sentido integral concurren la intuición, el sentimiento, la imaginación y la razón discursiva en orden a una mejor comprensión, la educación de la sensibilidad, tanto en sus formas inferiores como en las superiores, interesa no menos que la educación de la razón. Y si el hombre debe comprender incluso para vivir, las ciencias concernientes a su comportamiento y a sus deberes no interesan menos que las ciencias físicas o matemáticas. Por esto, el arte constituye junto a la ciencia una experiencia indispensable al crecimiento de las facultades espí-

rituales, y la moral y el conocimiento de los hechos humanos a través de la historia contribuyen tanto como el aprendizaje de las leyes de la naturaleza o de las ciencias de raciocinio (matemáticas y lógica, en la forma más elemental del recto razonar) a crear al hombre bueno en el niño. Posteriormente, la reflexión sobre las cosas — filosofía en embrión — es el hábito que puede dar unidad a la fatiga continua del aprender; es la reflexión que ayuda poco a poco al alumno a reconstruir con el conjunto de las disciplinas un todo, una visión científica, es decir, refleja, del mundo. Pero esta visión será todavía nocional y necesariamente incompleta, si no se ve potenciada por la *religión*, la cual, en el adulto y no sólo en el niño, une la esfera de la teoría y la de la acción, y sobrepasa el punto de vista de la cultura para proporcionar las supremas respuestas y las únicas incitaciones definitivas que pueden servir para orientar el edificio de las nociones y de las acciones. La eficiencia de las ideas respecto a la voluntad, la soldadura entre la absolutez y la universalidad de la ciencia y la concreción y eficacia respecto a la acción práctica, constituyen el ideal de toda educación y también de toda didáctica que pretenda transmitir una ciencia para la vida; sin embargo, con frecuencia se trata de un ideal y no de un plan concretamente realizado. En cambio, este idea y esta perfecta convergencia de elementos se encuentran en la religión, que permite formarse una visión unitaria que también es un «modo» unitario y total de existir.

En el cuadro que acabamos de dibujar sobre el desarrollo de las facultades del espíritu, el arte de enseñar puede ser verdaderamente educativo, es decir, dirigido a favorecer el crecimiento del hombre, su vida de plenitud sobre la base del conocimiento amplio y profundo, o sea hacer que sepa vivir. En esto reside precisamente la *enseñanza formativa*, es decir, *educativa o dirigida a formar al hombre*. En este sentido se dice que las diversas disciplinas o materias de enseñanza tienen un valor formativo, en cuanto sirven para alimentar de un modo particular algunas exigencias y actividades del espíritu, permitiendo su libre crecimiento y expansión.

8. Didáctica general y didáctica particular

Pero la enseñanza que la escuela proporciona no sólo tiene la finalidad de formar al hombre, sino también la de adiestrarlo en concreto, la de permitirle vivir ejerciendo unas funciones en la sociedad; la escuela prepara al educando no sólo de cara al consorcio humano, sino también para que cumpla determinadas obligaciones desplegando una precisa actividad. Por esto cada disciplina debe

enseñarse también de cara a su aplicación práctica. Esto hace que una verdadera didáctica, teniendo en cuenta semejantes exigencias, no vuelva la espalda a las aplicaciones prácticas, y que sobre todo deba tratar de procurar que, a través de la noción, el alumno adquiriera la capacidad de obrar con objeto de realizar una acción determinada o de producir un determinado efecto. Por tanto, las diversas escuelas se diferenciarán al acentuar, en el ámbito de una formación general, las disciplinas que más apuntan a los fines de la actuación de un determinado tipo de vida y del ejercicio de una determinada profesión. Del mismo modo, cada disciplina exigirá un método particular de enseñanza congruente con su estructura particular, con los fines prácticos a los que se dirige y con los sujetos a los que se propone. Así nace, en contraposición con las líneas de didáctica general anteriormente esbozadas, la *didáctica particular* en conexión con las diversas materias y con los variados sujetos de educación. *De la didáctica general es propio determinar el valor formativo y el valor práctico que pueden tener las diversas disciplinas al elaborar los cuadros de su asociación orgánica con vistas a los fines de la formación humana y de la preparación profesional.* Además es cometido de la *didáctica general* hallar los principios generales del método necesarios para que cualquier enseñanza resulte eficaz. Por otra lado, *pertenece a la didáctica particular* profundizar en sentido más detallado el valor práctico y formativo de cada disciplina y experimentar la orientación metódica particular más idónea para la eficacia de la disciplina. Igualmente pertenece a la didáctica particular el considerar las condiciones especiales y las posibles combinaciones de enseñanza en relación con los distintos sujetos y con los diversos tipos de vida y de profesiones a que son encaminados, y, por consiguiente, con vistas al trabajo que le espera al individuo por la posición social que deberá ocupar.

CAPÍTULO X

LA FAMILIA EDUCADORA Y LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD

1. Familia educadora y personalidad inasimilable

Decir familia «educadora» es ya una limitación. A la familia le es esencial el «educar», no el «instruir», aunque incidentalmente lo haga y lo pueda hacer. Pero precisamente en cuanto «educadora», su función es «formativa» y no «informativa». Casi siempre se concibe la familia como una entidad en sí, abstracta, casi como algo que tuviera una realidad independiente de los miembros que la componen. Sin embargo, en tal sentido la familia no existe. La familia viene dada por sus mismos componentes, cada uno de los cuales es toda la familia, que se encuentra toda ella en todos y en cada uno de sus miembros. La familia no es la suma de dos, de tres o de más unidades, ni uno de sus miembros es tal fuera de la concreción de la misma familia: el padre es padre de la unidad familiar, como el hijo es hijo en la misma unidad; y, por otra parte, esta unidad es tal, existe, en cuanto es actuada por los miembros que la componen, sin que sea una resultante de dicha composición, como si el padre y el hijo lo fueran antes que la familia, de la que, por otro lado, ellos mismos no son una resultante. Ni el padre, ni el hijo, ni la madre, porque en tal caso la familia preexistiría a sus miembros, por los que, en cambio, es familia. Sus miembros no son, como componentes del núcleo familiar, fuera de la familia, ni la familia, como tal, existe fuera de sus miembros. La familia, como cada uno de sus miembros, es realidad espiritual, acto interior, y no cosa empírica o hecho exterior.

Por otra parte, educación es formación integral del hombre, de su personalidad. Su condición indeclinable es el «carácter» o el «dato» que cada hombre adapta, modifica o acepta, para que se

haga expresión de los valores que le son congénitos. Sin valores no habría humanidad en el hombre y, por tanto, ni siquiera educación. Pero los valores se hallan encarnados en cada hombre, que personalmente los expresa y, expresándolos, actúa su personalidad. La educación es obra que realiza cada uno de nosotros. Cada hombre es responsable (y justamente celosísimo) del desarrollo y de la formación de su persona, que no es un *dato*, sino un *acto*, pero un acto que no puede prescindir del dato del carácter, del ambiente, etc. Cada uno es educador de sí mismo en un diálogo, que dura toda la vida, de sí mismo con la propia interioridad profunda, que no es subjetividad, sino espiritualidad a la luz de los valores objetivos interiores al espíritu. Nadie aprende de nadie a formarse la propia persona, aunque a tal fin contribuyan ayudas, sugerencias e influencias; ninguno puede enseñar a ninguno a ser él mismo, a realizar la propia personalidad. La educación auténtica, profunda y formativa se realiza sin pedagogía y sin pedagogos. Y, sin embargo, la educación es obra de colaboración, aunque no en un sentido empírico: educarme es promover mi personalidad en la comunicación conmigo mismo y con mi prójimo, que no es lo «otro», sino el «tú», la persona cuya personalidad debo promover como si fuera la mía. Educación es, por consiguiente, comunicación de conciencias, promoción recíproca de la personalidad. Cuanto más promuevo la personalidad de mi semejante en el momento en que no lo considero como «otro» o «extraño», sino como «tú» y «amigo», más actúo la mía, y viceversa. Y, sin embargo, la formación de la personalidad es obra de cada uno. Por esto la educación es obra del amor, el cual, cuando no es egoísmo, no quiere «poseer» al otro, ni «asimilarlo» ni someterlo, sino que quiere que sea cada vez más él mismo y le ayuda para que así sea, diverso de quien lo ama, yo, persona, inasimilable e irreductible al otro yo. El *tú* tiene sentido por un *yo*, que es el *tú* del otro *yo*, y cada uno de los dos ama al otro en la medida en que hace que sea cada vez más él mismo, es decir, que actúe todas sus posibilidades, se personalice, se *cualifique*. La persona es siempre sujeto (jamás objeto) de la educación, que lo es siempre y cuando el educador y el educando permanecen en la posición de dos sujetos que recíprocamente se educan, forman su personalidad, progresan y, en suma, se perfeccionan. En el momento en que uno de los dos se hace objeto del educar, el acto educativo deja de ser tal; entonces es una imposición exterior, que no forma, sino que obstaculiza (todo lo más «informa» sobre esto o aquello) y con frecuencia mata espiritualmente.

2. En qué sentido la familia es educadora. «Generación» y «creación»

La familia ¿es educadora en este sentido? Ciertamente, en cuanto es una comunidad humana, un ámbito espiritual, una forma de comunicación y de promoción recíproca de personas. Sin embargo, lo es en cuanto actúa en este sentido. Por esto no resulta así siempre y necesariamente, como de ordinario cree quien se representa una familia «de manera» apropiada para las fáciles conmociones. Se ha hecho mucha retórica en torno a la familia, como si los defectos fueran de los hombres y no de la familia, que en este caso se la considera en abstracto, casi destacada de los miembros que la componen. La familia, aun la mejor, tiene aspectos terriblemente deseducativos, egoísmos feroces, intransigentes, exclusivos. Lo mismo que todo hombre, incluso el mejor, puede causar el mal, así también la familia; pero frente a este aspecto negativo, el clima familiar tiene una positividad precisa: la de que podamos realizar en él nuestro fin supremo, que es la vocación de cada hombre, y también, por esto mismo, el fin último y esencial de la familia que, repitámoslo, forma ecuación con sus miembros y vale como lugar adecuado para el desarrollo y la promoción recíproca de la personalidad, cuyo cumplimiento trasciende la vida de cada hombre, la familia y toda la humanidad.

3. La familia como acto de promoción de la personalidad de sus componentes

Constituiría un gran bien que los padres, con el fin de que la familia sea educativa lo menos imperfectamente posible, jamás olvidaran que el niño, apenas nacido, no es solamente el cuerpecito que tan tiernamente los conmueve, sino también una esencia espiritual de la que no son sus autores, o, mejor dicho, la unidad substancial de las tiernas carnes y de un espíritu. Como tal, es un germen de *nueva* y original personalidad, un *proyecto*, que poco a poco se desarrolla, *que cada vez más es él mismo y cada vez menos el padre y la madre*. El hombre no es reducible a su especie como los otros animales, *no es hereditario*, no es ni sus padres ni sus antepasados. También él tiene, como los otros vivientes, sus caracteres hereditarios que constituyen el dato, pero no es este dato ni es reducible a él sólo: es una personalidad que se edifica, diversificándose cada

vez más, sobre los caracteres hereditarios, que vienen a formar su *individualidad* ciertamente inescindible de su *personalidad*, que sin embargo no es reducible a la primera, que sólo es condición de esta última. El hombre no es él mismo por lo que en él hay de herencia, no es su carácter; y en la medida en que es solamente su carácter, no es *un* carácter. Lo es en cuanto logra modificarlo, imprimiéndole la huella de su personalidad, fundiéndolo en la unidad que es él mismo, en la que son inescindibles los *datos* hereditarios, ambientales o de cualquier otro género, y los *actos* de su espíritu, por los que es persona. Por esto es persona, dado que la esencia de la persona es el espíritu en un cuerpo, primero por lo que debe al acto creativo de Dios, y después por lo que deriva del acto generativo de los padres. Todo hombre es el fruto de dos actos de amor, uno divino y otro humano: su encuentro misterioso es nuestro *nexo ontológico*, el nexo de espíritu y de cuerpo, que es cada uno de nosotros y que cada uno actúa según su inspiración, sus inclinaciones y vocaciones, en un proceso hecho de caídas y de reiteraciones.

Cuando los padres contrastan, obstaculizan o impiden a los hijos la formación de su personalidad y quieren que *sean como ellos*, los niegan como personas, pecan contra el espíritu; no los aman, se aman a sí mismos y a su egoísmo. «Quiero que sea como yo» o «como su padre» o «como su madre» son blasfemias. El padre debe querer que el hijo sea autónomo, una persona con su personalidad, y amarlo en cuanto es diverso; es más, debe promover (y esto es amarlo) el desarrollo de su personalidad, y amarlo cada vez más a medida que se diversifica del padre, haciéndose otra persona, es decir, un *tú*. Por otra parte, este acto de auténtico amor es recíproco: el hijo, cuanto más se autonomiza en virtud del amor de sus padres, que, amándolo, promueven su personalidad, tanto más promueve por su parte la de los padres. Este acto de amor, fomentador de la persona, es el ser concreto de la familia, es su esencia educativa, el fundamento de la educación familiar, fuente y punto de convergencia de todo acto ulterior.

Así, pues, la acción educadora de la familia, en sentido espiritual, comienza con la acción que los padres ejercen en la formación de la personalidad de los hijos y continúa con la que los hijos ejercen entre sí y con la de los mismos hijos sobre los padres. El acto familiar educativo es global; lo caracterizan la reciprocidad y la *solidaridad*, por lo que, en él, todos son responsables: los padres lo son por lo que no han hecho en favor de los hijos, un hermano por lo que no ha hecho en pro de sus hermanos (y éstos en pro de él) y los hijos por lo que no han hecho por los padres. En cambio, se cree de ordinario que la familia educadora se identifica con la edu-

cación de los hijos por parte de los padres, como si los primeros fueran solamente educandos, y los segundos entraran en la categoría de educadores. Esta ruptura en dos partes del acto educativo familiar, siendo abstracta por demás, es la negación de la concreta educación familiar. Los padres son educadores y educandos como los hijos. Es mas, todo acto educacional es a la vez educativo del educando y del educador. En el momento en que tal acto se realiza y el educando es educado por él, el educador, al ejercitarlo, se educa también a sí mismo (es más: nada es tan favorable a nuestra propia educación que el educar a los otros); por otra parte, el educando, educado en virtud de tal acto, precisamente en cuanto es promovido por él en el desarrollo de su personalidad, educa al promovedor y fomenta a su vez su personalidad. En el momento en que nace un hijo, los padres sienten fuertemente su influjo; la criatura que viene a la vida ya ejerce su influjo educativo sobre ellos: hace que en ellos broten nuevos sentimientos (buenos y no buenos), nuevas obligaciones, les impone límites, les da una nueva dimensión espiritual. A medida que el hijo crece, el acto educativo se enriquece en su concreción: cada día, siendo educado por sus padres, es a la vez educador de ellos. Incluso los actos más insignificantes, más humildes y hasta los puramente vitales (como la asistencia material al niño o el sentarse a la mesa para la comida, pongamos por caso) son fuertemente educativos tanto de los hijos como de los padres si se ordenan al desarrollo de las respectivas personalidades, es decir, si se cumplen en el plano de aquel amor, que no es apego egoísta, puro lazo de la sangre, instinto natural, etc.; sino el amor que es promoción de la persona en el orden de los valores, cuyo lugar es el espíritu, por el que el hombre es hombre y se hace persona.

La familia es una unidad múltiple; pluralidad en la unidad y unidad en la pluralidad. De otra forma no sería «educativa», sino «criadora»; no una categoría «espiritual», sino puramente «vital»; no una asociación de espíritus, sino una administración de ayudas materiales mutuas. Como tal, es una coincidencia más o menos pacífica de egoísmos (donde cada uno satisface el propio) y no un hogar de amor.

4. El problema de la formación de la conciencia comunionista

Le hemos asignado a la familia educadora, como primer cometido, el de contribuir a la formación de la personalidad integral de cada uno de sus miembros; pero, habiendo entendido tal formación como promoción recíproca y por consiguiente como acto de amor, la formación de la personalidad de cada individuo es contemporáneamente actuación de la conciencia comunionista, esfuerzo educativo continuado y jamás acabado de realizarla. Decimos conciencia «comunionista» y no «colectivística» ni «social», y ni siquiera «comunitaria», tanto porque estos términos nos parecen viciados en la actualidad por un uso equívoco, como porque la conciencia comunionista es inclusiva, en su concreta complejidad, de los elementos positivos y aceptables implícitos en aquellos conceptos. El «colectivismo» es casi siempre negador de la personalidad, planificador, abocado a hacer de la persona, privada de positividad autónoma, una resultante de la colectividad; el término «social» muy difícilmente puede entenderse en la hora presente fuera del significado «socialista», con relativa depauperación del concepto de sociabilidad, que unilateralmente asume un contenido puramente políticoeconómico. Incluso el término «comunitario», que por cierto tiene una insigne tradición cristiana, y por esto un significado «espiritualista» (en el que el elemento «material» se halla incluido y transpuesto) es hoy día expuesto. En cambio, conciencia comunionista no se presta a equívocos; significa «totalmente unidos» para promovernos según el amor, que es valor y norma, más que virtud; e incluye lo espiritual y lo material, porque los «totalmente unidos» son personas concretas, de carne y hueso, cuyo fin es la paz espiritual en la paz material de cada *socius* y de la *societas* que componen.

Precisamente la familia, cuando no menoscaba su sagrada misión y es verdaderamente educativa, es una forma de *societas* comunionista (como lo es la escuela, o comunidad religiosa, y cualquier asociación del tipo que sea), es decir, de personas totalmente unidas por vínculos espirituales, de los que los materiales (aun siendo indeclinables) son una pura condición instrumental, que, elevada al nivel del plano espiritual, también se hace espiritual. Para resolver el problema de la formación de la conciencia comunionista, como ya hicimos al atender el de la formación de la personalidad, es necesario remitir la cuestión al comienzo, al *primum* ontológico, es decir, radicalizarla. Cada uno de nosotros, como hemos dicho, viene al mun-

do en virtud de un doble acto de amor por parte de Dios y de los padres; cada uno de nosotros es una *deuda* que tiene un doble acreedor. Por tanto, debemos considerarnos en crédito y hacer lo que podamos por nuestros originarios acreedores y por cualquier otro hombre (amigo o enemigo, hermano o desconocido) hacia el que (como hacia toda la sociedad) siempre estamos en deuda. Ahora bien, así como Dios es el Creador que no exige intereses por su acto de amor, sino más bien amor hacia Él y hacia todas sus criaturas (el prójimo es el intermediario a través del que se ama a Dios), así también los padres (y cualquier otro hombre) no deben considerarse acreedores exigentes y ni siquiera benévolos, sino deudores ellos mismos respecto de los hijos. Por consiguiente, ningún miembro de la familia debe considerarla como una «comodidad» o un «instrumento» a su servicio, es decir, para sus necesidades materiales y espirituales, para su subsistencia y para hallar consuelo en las horas tristes. Y esto, para que la familia sea educadora de la conciencia comunionista. Cuando no se obra con estas miras, la conciencia comunionista cesa y aflora la egoística; aun en el caso en que la familia es respetada y amada para propia edificación. En cambio, cada miembro, padres e hijos, debe pagar su deuda sin sentirse jamás acreedor, aunque todos lo sean entre sí por lo que recíprocamente se dan, es decir, sin que ninguno pretenda lo «debido», como suele decirse. La conciencia comunionista obedece a una matemática paradójica: cuanto más da, más se considera en deuda; cuanto menos recibe, cree haber recibido más de lo que ha dado. Es una competición por *ser* y no por *tener*, de «*ser*» persona en la medida en que *tiene* menos y *da* más a los otros. Por esto, cada uno debe sentir la causa de la familia como *su causa*, de modo que la desventura o la alegría de uno de sus componentes sea no sólo de éste, sino también de todos: esta es la solidaridad comunionista. No es preciso tener la idolatría o la superstición de la familia y subordinarle otras formas de vida comunionista; la familia es una forma de comunión, pero no es la única; pueden existir otras más formativas incluso, con respecto a las cuales aquélla queda ciertamente salvaguardada, pero quedando integrada en ellas. Ninguna *societas* es absoluta, y sin embargo, puede pretender la exclusiva; todas se articulan y se integran. El fanatismo de la familia es deletéreo como todo otro fanatismo, y es la negación del valor, transformado en fetiche. La conciencia comunionista disuelve o rechaza toda superstición y exige la «inteligencia» de la familia, como de toda otra forma de *societas*.

Precisamente en el hecho de entender de manera inadecuada el comunionismo familiar reside uno de los peligros más amenazadores

de la función educadora de la familia, frecuentemente deseducativa de la conciencia comunionista. En efecto, los vínculos de sangre, de raza y de parentesco, que por cierto son respetados, toman la delantera en perjuicio de los espirituales, a los que en todos los casos se han de subordinar, ya que éstos expresan valores superiores, formativos de la personalidad de cada uno y de todos en el vínculo de la relación comunionística. ¿Acaso no es un hecho, desgraciadamente corriente, el que los padres se preocupen más de la salud física de los hijos que de su salud espiritual? Sobre todo las madres, cuyo amor filial es más instinto que verdadero amor, son diligentísimas en evitar a los hijos molestias físicas, en arropar al niño en el lecho y en prepararle la comida que más le agrada, pero con frecuencia débiles en corregir sus defectos morales y en promover su personalidad de valor. Se alarman más por una décima de fiebre que por una mala acción. Indudablemente la asistencia física se ha de mantener para que el cuerpo, que es condición de nuestra vida espiritual, sea sano, pero la espiritual (y no sólo como consuelo o incluso como sacrificio) no se ha de subordinar a ella, ya que el hombre es tal por el espíritu, del que el cuerpo es solamente el supuesto.

Todavía debo poner de relieve (ya he declarado que no soy partidario de la mucha retórica hecha sobre la familia, sobre el padre y la madre) que precisamente la prevalencia de los instintos y de los valores vitales es la fuente de muchos aspectos dañosos y deseducativos de la familia, y causa de las formas más despiadadas, deshumanas y anticomunionistas de egoísmo familiar. Acto continuo declaro que proveer a las necesidades materiales de los hijos es un derecho y un deber indeclinable, como lo es también para los hijos respecto de los padres; pero tal derecho se ha de ejercer y tal deber se ha de cumplir en la conciencia de que la familia no es un todo separado, una ciudadela frente a la que todos deben capitular. La familia no debe levantar barricadas de egoísmos exclusivistas, sino abrirse a la sociedad, precisamente en nombre de aquella conciencia comunionista, que es uno de sus cometidos educativos esenciales. Proveer a las necesidades materiales de sus miembros es cosa muy distinta del cegarse por el ávido acumulamiento de dinero y de bienes substraídos a su función social, transformados en un bien «privado», mientras que el bien y todo bien, incluido el más pequeño, se ha de considerar siempre como bien común (sin que esto comporte la enajenación). Una cosa es proveer a la subsistencia material de los hijos o de los viejos, y otra darles también lo superfluo y la satisfacción de todos los caprichos. Cuando esto sucede, la familia traiciona su función educadora y su egoísmo es sencillamente criminoso. Los caprichos de sus miembros no los paga la familia (según

una concepción anticomunionista de la propiedad), sino tantos desgraciados a los que les falta lo indispensable. Como dice San Agustín, mi «superfluo» es lo «necesario» para el prójimo; si yo lo retengo para mí y para mis caprichos, no hago uso de lo que es mío, sino de lo ajeno; lo superfluo es propiedad de los demás y el retenerlo es usurpación (3). La familia es educadora en la medida en que contribuye a formar la conciencia comunionista de sus miembros, la cual va más allá de la misma familia y abraza a la humanidad entera, a la inmensa *societas*, cada uno de cuyos componentes es persona, formando en su totalidad una sola persona, una comunión de espíritus solidarios. Mientras que una madre no encuentre la fuerza genuinamente cristiana de ser madre, no sólo para sus hijos, sino para todos los hijos existentes en la tierra, sin discriminación de ninguna clase; mientras que, en caso de necesidad, no haya dividido en partes iguales un pedacito de pan entre su niño hambriento y otro pequeño, que no es suyo, pero que se le acerca también con el hambre en los ojos, no habrá cumplido todavía como madre y como miembro de una familia el cometido que el secreto de ser madre le impone; mientras que un hombre no considere hermanos no sólo a los de la sangre, sino a todos los hombres, ni él ni la familia asumirán la función educativa que exige la solidaridad humana y la formación, en el más alto nivel, de la ciencia comunionista. No es que exageremos o elevemos una utopía (a menos que no lo sean el Cristianismo y Cristo). Para confirmarnos en esta idea nos basta no olvidar que todos somos hijos de Dios creador e hijos de su Hijo unigénito, en el que está nuestra salvación a través de la Iglesia. Sin vivir profundamente esta solidaridad radical, primitiva y ontológica, jamás será posible solidaridad humana ni conciencia comunionista.

Así, pues, la familia es indudablemente educadora, pero, como todas las cosas humanas, tiene necesidad de ser ella misma educada. Pero, ¿quién puede educar a la familia, sino la familia misma? Es decir, los componentes, educándose recíprocamente a sí mismos, forman la familia educativa, formadora inseparablemente de la personalidad de cada uno y de la conciencia comunionista. La educación es siempre autoeducación, porque es acto espiritual, crecimiento interior.

El problema discutido por nosotros plantea otro: el de la condición material de cada familia. La miseria jamás es educativa; lo es la pobreza de espíritu; la miseria es un estado inhumano de degra-

(3) Tratamos más ampliamente el «Concepto cristiano de propiedad» en nuestra obra *La hora de Cristo*, Editorial Luis Miracle, S. A., Barcelona.

dación de la dignidad de la persona, de deyección. De lo que se sigue la gran responsabilidad de la familia y el imperativo de formar una conciencia comunionista. El derecho y el deber de proveer, cada uno para todos y todos para cada uno, a las necesidades materiales del núcleo familiar, es derecho y deber de cada uno al trabajo. El trabajo, en este sentido, es ejercicio de libertad, es el mediador entre el valor y la obra en que expresamos los valores que nos son propios. Todo hombre tiene el derecho y el deber de *responder* con la obra al valor mediante el trabajo. El cometido educativo de cada miembro de la familia y de toda familia es el de crear la condición para que cada criatura de Dios pueda responder con su obra y con su vida al valor por el que Dios mismo la ha creado, de modo que, hecha la prueba, pueda presentarse al Creador, con todas sus miserias y con aquel poco de riqueza espiritual que ha acumulado. «Acumulado», pero no para sí, sino para los otros. Se ama verdaderamente a sí mismo quien ama al prójimo y, en el prójimo, a Dios; quien es persona en la conciencia comunionista.

CAPÍTULO XI

CONDICIÓN SOCIAL Y ESCUELA HUMANÍSTICA

1. La condición social no es suficiente para la formación humanística

Hasta el final de la primera guerra mundial el Bachillerato fué la escuela de la llamada burguesía. Los jóvenes estudiantes provenientes de las clases obreras o campesinas constituían una minoría; eran unos cuantos muchachos que, en general, sentían una viva vocación y que, por lo tanto, hacían un buen papel y a veces lo desempeñaban mejor que los otros. Poco más o menos desde 1920 en adelante, a causa de un conjunto de circunstancias que aquí no podemos enumerar y valorar por no ser este el lugar adecuado, los estudiantes de Bachillerato, con ritmo creciente e impresionante, se han multiplicado y con ellos el de Institutos y Colegios. Todas las clases sociales, aun a costa de dificultades y de duros sacrificios, han irrumpido en las aulas donde se daba y se da una cultura humanística, se leen y se comentan los grandes poetas, escritores y filósofos de Grecia y de Roma, se habla de arte y, en suma, se vive de pensamientos inmortales. Todos sabemos, y no es el caso de insistir en ellas ni de recriminarlas, las consecuencias de esta inflación, debida también a la inflación de las promociones, a la carencia de una enseñanza seria, a las facilidades impuestas por las circunstancias (las dos guerras) y alentadas por una política escolar demagógica. Aquí sólo nos interesa poner en claro un punto de la compleja cuestión.

Actualmente constituye un lugar común decir y repetir que todos, sin distinción de clases sociales, tienen derecho a la escuela, es decir, a la educación y a la instrucción. Ahora bien, este derecho no será un hecho mientras no estén todos en condiciones de poder frecuentar una escuela. Pero es más: ¿qué significa el que todos tengan derecho a la escuela? ¿Acaso el que todos, indistintamente, son lla-

mados a frecuentar el tipo de escuela que da la formación intelectual más elevada y abre el camino hacia las profesiones liberales y socialmente más altas? Evidentemente no. Es preciso especificar el término «todos»: todos aquellos que tienen aptitud para los estudios humanísticos. Y aptitud significa no sólo buena voluntad y buena inteligencia, sino tendencia, gusto (*esprit*) por la cultura humanística, que comporta mucho más que la simple capacidad de aprender la gramática griega o latina y de meterse en la cabeza, aunque sea al pie de la letra, un manual de literatura latina o de historia de la filosofía. Ahora bien, no hay que hacerse ilusiones que después resultan extremadamente dañosas: este *esprit* es de pocos, de una *élite* de personas, cualquiera que sea la clase social a que pertenezcan. En cambio, al escuchar a los demagogos, parece como si todos los hijos de campesinos y de obreros, si tuvieran los mismos medios económicos de los «burgueses» para frecuentar Institutos y Universidades, llegarían a ser como Dante y Platón. Y, sin embargo, los hechos representan en la actualidad un mentís irrefutable de esta absurda ilusión. Hoy día el Instituto y la Universidad han dejado de ser monopolio de las clases burguesas y rebosan de estudiantes pertenecientes a la pequeña burguesía y al llamado proletariado. ¿Y qué ocurre? La gran mayoría de estos frecuentadores de las aulas habría hecho mejor con acudir a otro tipo de escuela y con detenerse en un grado de instrucción más inferior, sin que ello comportara, ni mucho menos, un daño para el progreso de la cultura, sino un beneficio para ellos mismos y para la sociedad.

Esto prueba ante todo una cosa: la condición social es sólo una de las *condiciones* para acercarse a una educación humanística y superior, y no una *causa*. Aquí reside el error de la demagogía llamada de izquierda; creer (o fingir creer) que el tener éxito en los estudios humanísticos y el ascender a un grado elevado de intelectualidad y de espiritualidad depende sólo o principalmente de la condición económica de las personas. Si con esto se quiere decir que quien posee medios «materiales» está en condición de frecuentar escuelas de cultura superior, aunque se niege a realizar estos estudios, a diferencia de otros que carecen de estos medios, no hay nada que objetar. Pero si con ello se quiere significar que bastan los medios materiales para asimilar, en el más pleno sentido del término, la cultura humanística y que, por lo tanto, es necesario proporcionar esta cultura a todos para que cada campesino pueda transformarse en un Erasmo o latinear como un cardenal Bembo, se dicen cosas que no tienen sentido. El problema no está en proporcionar a todos indiscriminadamente los medios para llenar más aún los Institutos y las Universidades (en tal caso, a los ineptos provenientes de las clases

pudientes se les añadirían los de las clases no pudientes, más numerosos por cierto, y el desastre sería irreparable), sino en encontrar el modo de hacer proseguir los estudios humanísticos solamente a quienes den la talla para ello, es decir, a quienes tengan gusto y aptitud, cualquiera que sea la clase social a que pertenezcan. Me parece que el problema no ha sido planteado explícitamente y afrontado en este sentido, porque desde diferentes sectores se continúa hablando de él en el otro, es decir, en el de proporcionar a todos los medios económicos o la condición de frecuentar las escuelas que quieran. Ahora bien: 1) la económica es una de las condiciones y no la esencial (quien tiene una inclinación imperiosa o, más bien, prepotente y siente su capacidad para satisfacerla, entre mil dificultades y fatigas logra casi siempre triunfar); además, sola y por sí misma no supone nada si no va acompañada por las de naturaleza intelectual; 2) no se debe frecuentar la escuela que se quiera, sino aquella para la que se posean las capacidades necesarias. De otro modo, cualquier imbécil ambicioso o vanidoso desearía llegar a ser un Aristóteles o creería serlo sólo por el hecho de calentar los pupitres de un aula colegial o universitaria.

2. Desproporción entre escuela humanística y condición social

Hemos de tener en cuenta el problema de la condición económica o «material» por un motivo que nos parece digno de la mayor atención. Aquí no nos ocupamos de su aspecto técnico, es decir, de cómo se ha de realizar prácticamente (bolsas de estudio, plazas gratuitas en los internados, etc.) el poner a los dotados de aptitud en condiciones de ejercer el derecho de frecuentar los Institutos y las Universidades, sino del que en la actualidad nos parece ser uno de los motivos (y, por consiguiente, no el único) de la desproporción en la instrucción humanística en general. Al principio hemos dicho que la escuela clásica, hasta hace unos treinta años, era frecuentada casi exclusivamente por la burguesía. También hemos señalado que el tener una condición económica que permita tal frecuentación no significa por entero idoneidad para los estudios humanísticos, como el no tenerla no quiere decir ineptitud frente a ellos. Sin embargo aflora una consideración. Instrucción y educación humanística importan, digámoslo así, entrar en contacto con un mundo intelectual y espiritual aristocrático, en el que los conceptos de la educación liberal, de la búsqueda desinteresada, de la contemplación de la ver-

dad y de la belleza, de la virtud como fin de sí misma, del *otium*, del amor a las cosas bellas, verdaderas y buenas, etc., dan toda una concepción de la vida, que, por su nobleza y elevación, atrae, fascina, enamora. Consiguientemente se desea también actuarla, vivirla en lo posible; pero para actuarla y vivirla, no digo que sea absolutamente necesario, pero sí que, al menos, se requiere una cierta situación económica decorosa. Ahora bien, cuando la escuela humanística era frecuentada mayormente por la burguesía, había, digámoslo así, una correspondencia entre la condición social de los frequentadores y de sus familias y la educación que se daba. Aun hoy, incluso los de mi generación (relativamente joven) recuerdan al viejo «señor» (abogado, notario o médico) «humanista», que leía griego y latín en el *otium* invernal de la ciudad o del pueblo, o en el *otium* del campo (de tres o cuatro meses); que tenía sobre su mesita de noche las *Sátiras* de Horacio (en latín y sin notas), o la *Ilíada* (en griego), y al alcance de la mano a Petrarca y a Ariosto, a Dante y a Tasso, a Cervantes o a Corneille, a Flaubert o a Leopardi, etc. Ciertamente *podía hacerlo*, porque su condición le permitía actuar como forma de vida el ideal humanístico, en el que la escuela lo había educado. Añádase además que lo favorecía la tradición familiar, en la que, a veces durante siglos, casi todos los miembros habían sido personas consagradas a una profesión liberal u «ociosos» libres dedicados al estudio. No basta con enriquecerse (frecuentemente con métodos que todos conocemos) para improvisar una tradición que no existe (hecha más bien con oficios no liberales y en este sentido «serviles», aunque útiles para la sociedad), porque para desbistar una familia de campesinos, pongamos por ejemplo, son necesarias varias generaciones, quizá más de las que la han embrutecido (aunque haya sido por una grave injusticia social; pero esto es otra cuestión). Y es que lo mismo que existe una tradición de nobleza, también existe otra de in-nobleza, que se puede modificar, corregir y educar gradualmente y con el tiempo. Y si la planta humana se presta, es de justicia hacerlo.

Hoy la situación ha cambiado. La escuela humanística se ha transformado en la escuela de todos, en una escuela popular, es decir, en una escuela poco más o menos que laboral. Y no sólo esto; la burguesía constituida por personas que ejercen una profesión, con las dos guerras y con sus consecuencias, se ha proletarizado y, en muchos casos, empobrecido; la nueva burguesía comercial e industrial, la «gente nueva» de las «rápidas ganancias» tiene en general otros gustos, más o menos discutibles, de naturaleza hedonística, por lo que, aunque adquiere libros «clásicos» en preciosas ediciones, lo hace con el mismo espíritu con que adorna el saloncito con un mueble o con una fruslería *dernier cri*, cuando no ordena sin más los libros

en cajas, como hace con el jabón o con las remolachas con las que honestamente comercia.

¿Qué ha sucedido? Esto: la gran mayoría de los jóvenes que hoy frecuentan la escuela humanística se encuentra en una condición social que ya no corresponde al ideal de vida que la escuela enseña a perseguir. La educación (al menos en los programas) ha seguido siendo la misma de antes; la condición social de quien debe asimilarla ha cambiado. El haber cesado la correspondencia entre estos dos factores, como decía, es uno de los motivos de la desproporción actual de la Escuela humanística. Y, a mi parecer, es una situación llena de peligros para quien enseña en ella y para quien en ella aprende. Quien enseña, asfixiado por las estrecheces económicas de su familia o preocupado por la incertidumbre de su porvenir, quizá más que por sus alumnos, ya no cree en su corazón en aquel ideal de vida; cumple con su quehacer de profesor sin amor ni participación (y esto, junto a acontecer por una dolorosa e intolerable condición casi miserable en que todavía viven los profesores, sucede también porque a fuerza de exasperar la cuestión de la justicia social y de hacer de ella el problema principal y casi absoluto, se ha acabado por desembocar en una mentalidad más o menos marxista, a la que se hallan sujetos incluso quienes se dicen antimarxistas, siendo ésta la auténtica victoria del comunismo, sin que nadie considere suficientemente en serio este hecho); quien se instruye descubre tanta distancia entre lo que le enseñan y su condición social, que puede considerar el ideal humanístico no ya como un ideal, sino como una quimera. Por consiguiente, profesores y alumnos acaban por repetir cosas en las que ya no creen y por hacer retórica insulsa y dañosa. En un mundo en el que impera lo útil ¿qué sentido puede tener una educación humanística? Sin embargo lo tiene y, por cierto, peligrosísimo: de *resentimiento* y de *odio*. Educar en un ideal de vida atractivo e irrealizable contemporáneamente, es formar descontentos, turbulentos y subversivos. Tal ideal se transforma en el espejismo de toda la vida y, oculto y reprimido en el ánimo, fomenta resentimientos y odios. Acaso no se reflexiona suficientemente sobre las situaciones psicológicas que crea en el ánimo del profesor el ocuparse durante muchas horas al día de humanidades y de filosofía, cuando está obligado a llevar una vida miserable que contrasta absolutamente con la que él quisiera que fuese la suya; ni tampoco sobre las que nacen en el corazón de un joven, al que se le habla de Platón o de Pericles, de Humanismo y de espléndidas cortes del Renacimiento, de los siglos de Lorenzo y de León, cuando se ve obligado a leer la *Ilíada* o la *República* de Platón en un ángulo de la cocina y entre dos o tres familias que viven juntas. Ama y odia contemporá-

neamente a aquel mundo; y, lo que es más grave, como además todos le repiten de mil maneras que la libertad económica es la quintaesencia de la felicidad y del paraíso terrenal y celestial, odia al «rico» porque supone que él, con sus comodidades, puede realizar aquel mundo. Y así como no es fácil hacerle comprender que acaso él, siendo pobre como es, lo asimile mejor que el otro, y que la riqueza no basta para hacer a un hombre aristócrata de mente y de corazón, ni es indispensable, acaba por formarse una mentalidad marxista subversiva y revolucionaria, por odiar a los que pertenecen a otra clase social, y por creer que en la vida nada es posible y que nada vale sin el dinero. De este modo la educación humanística produce el efecto contrario y llega a ser, digámoslo así, la negación de sí misma. Por tanto, sin darnos perfecta cuenta de ello, al hacer de los Institutos y de los Colegios una escuela popular o de masas, educamos para el comunismo incluso a aquellos jóvenes que provienen de familias que lo aborrecen, y corremos el peligro de preparar la verdadera generación comunista.

3. Cómo eliminar la desproporción

¿Entonces? Entonces yo considero que son necesarias disposiciones severas y drásticas para que la escuela humanística retorne a ser la escuela de una *élite*; de manera que tengan derecho a entrar y permanecer en ella todos los que estén capacitados para ello; que los demás busquen otros caminos, que se esfuercen sin piedad en buscarlos. No se debe extender a todos los tipos de escuela la enseñanza del latín, porque no todos están hechos para entender y asimilar la clásicidad (que, si no es asimilada, es un impedimento inútil o un elemento de desorientación, de descontento y de turbulencia); no se debe facilitar o hacer accesibles a todos (¡qué ligereza más necia!) la escuela humanística y los estudios superiores, porque esto significaría defraudar y humillar a la cultura, matar nuestra alma latina y occidental, privarnos del único oasis capaz de fertilizar todo un desierto. No se trata, pues, de rebajar la educación aristocrática al grado de proletaria, utilitarística y materialista, sino, por el contrario, de elevar a todos los que tengan aptitudes para ello al grado propio de aquélla (sólo esto es progreso, porque ciertamente no progresa una familia, en la que hay un solo componente bien educado, haciendo que también él se haga ineducado como los otros miembros). Pero para lograr este fin, además de la severidad más rígida, es necesaria otra providencia: que los profesores tengan una situación económica decorosa y que los alumnos no pudientes, pero idóneos

y capaces, sean acogidos gratuitamente en Institutos, Colegios e Internados, no de lujo, pero decorosos, de modo que se dé una relativa correspondencia entre su condición de vida y el ideal humanístico. En caso contrario, los profesores y alumnos continuarán dejándose aplastar el corazón y el cerebro por el estómago y por el hígado roído por el rencor; y llegarán a caricaturizar las *humanae litterae*. Sin embargo es necesaria una advertencia: que los profesores y alumnos no reclamen una justa condición económica por la convicción de que lo económico es lo esencial y representa el supremo valor. En tal caso estorban, en el punto de partida, la posibilidad de comprender el ideal humanístico: aquellas providencias los ahogarían en el fango de lo «material», y se habrían realizado en favor de quien no las merece.

CAPÍTULO XII

DERECHO AL SABER Y LIBERTAD PARA SU EJERCICIO

1. Derecho al saber y deber de aprender

Platón, en la *República*, no se ocupa enteramente de la educación y de la instrucción de la masa o de las clases no dirigentes, como hoy solemos decir; pero el mismo Platón, dejando a un lado los límites que le imponen a su filosofía la concepción griega de la vida social y las circunstancias históricas, no le niega al hombre, en cuanto hombre, el derecho al saber. En efecto, su concepción político-social, aun siendo de forma «aristocrática» (y la «aristocracia» no es enteramente la antítesis o la negación de la democracia), admite explícitamente que un hombre perteneciente a una clase inferior, si está dotado de las aptitudes necesarias, puede elevarse a «rector del Estado», y uno de la clase superior, si no está dotado, descender a la de los «hombres de hierro». Por consiguiente, Platón, incluso en esta cuestión que vamos a tratar, puede enseñarnos algo todavía: el derecho al saber, que es de la competencia de todo hombre en cuanto tal, no es considerado en abstracto, sino en la concreción de cada individuo y de sus condiciones. Como derecho, no tiene límites (ya que, precisamente porque es derecho del hombre, no es un privilegio de algunos o una concesión del Estado); sin embargo, concretamente, tiene como límites la capacidad, las aptitudes y la buena voluntad de cada hombre, y, por lo tanto, tal derecho es ejercido en proporción a los límites propios de cada individuo. Platón no excluye *a priori* una clase social del derecho al saber o de su ejercicio; por el contrario, considera que cuantos forman una clase social inferior, pertenecen a ella, no porque hayan nacido de padres que en ella viven, sino porque no tienen aptitudes ni capacidades de adquirir un grado superior de saber, que pudiera hacer de ellos elementos de la clase dirigente. En otros términos, fundándonos en un Platón purificado de las contingencias de la concepción social

de su tiempo y de su patria, podemos decir que, reconocido en todos el derecho al saber, los grados de ejercicio de este derecho vienen señalados por las capacidades y aptitudes de los individuos. Por consiguiente, el saber más elevado y expresivo de los valores más altos es siempre patrimonio de una *élite*, no en el sentido de que sea privilegio o pertenencia de una determinada clase social, como si perteneciese a algunos individuos por derecho de nacimiento, sino en el de que es propio de los hombres que tienen la capacidad de elevarse a las formas más altas del saber, es decir, a las creadoras del mismo saber. Éste es un aspecto de aquella aristocracia que señalaba más arriba, la «forma» dentro de la que creo necesario volcar el contenido de toda democracia, si se quieren democracias que no sean «regímenes» cuya evolución inevitable es la demagogia, que, fatalmente, conduce a la tiranía, a la dictadura, en la que la democracia encuentra su negación dialéctica. En pocas palabras: si derecho al saber es, como realmente es, derecho de todo hombre a formar la propia personalidad o a elevarse a su humanidad integral y más auténtica, una democracia que quiera garantizar este derecho no será la que democratice, corrompa o derogue las formas aristocráticas de la vida individual y social, sino aquella que volcándose en ellas, se haga ella misma aristocrática y haga que el hombre, en sus límites y en su morada, aun en la más humilde, sea aristocrático, es decir, el mejor en virtud de lo que es y puede ser como hombre. De este modo el concepto de *élite* se gradúa según los individuos, según el grado de *cualificación* que cada uno logra darse a sí mismo como persona, y hasta el grado más alto, expresión de los valores más elevados, que no son entera y solamente los intelectuales o los de la cultura.

Una vez fijados estos conceptos orientadores tratemos ahora de desarrollarlos en relación directa al tema que nos ocupa y teniendo presentes las nuevas exigencias humanas y sociales, que el mundo contemporáneo impone a nuestra atención.

De cuanto hemos dicho más arriba se sigue que el *derecho al saber*, para que sea válido de derecho, importa el *deber de aprender*. Quien menoscaba este deber renuncia por sí mismo a aquel derecho, o al menos renuncia al derecho en aquella forma de saber que no quiere aprender, conservándolo con respecto a otras de sus formas, siempre y cuando cumpla el deber de aprenderlas. En pocas palabras: el ejercicio del derecho al saber no puede desunirse, para que sea derecho de derecho, del correspondiente deber de aprender y de cuanto comporta el cumplimiento de tal deber. Y por cierto comporta muchas cosas: a) *respeto* por el saber que se quiere aprender, sea cual fuere; b) *empeño* en el aprender, porque el mejor modo de

respetar una forma de saber es el de empeñarse en su aprendizaje; c) *amor*, que con gusto expreso mediante una palabra injustamente maltratada, es decir, con la de «diligencia», que implica respeto y amor al mismo tiempo, amor con humildad y modestia y también «inteligencia», porque la «diligencia», que es amor, es penetradora como el amor, no en el sentido de «posesión» del saber, sino de «don» ofrendado a él, diligente y humildemente, para que se posesione de nosotros y nos empeñe a fondo en aquellas «respuestas» (nuestras obras) que todo saber, en cuanto expresivo de valores humanos, tiene el derecho de esperar de nosotros, que tenemos el «deber» y, hasta diría, la «deuda» de darle; d) *desinterés* (no hay amor de entrega sin desinterés), como disposición fundamental, que viene a ser interés desinteresado por el saber como tal, lo que no significa enteramente esterilidad práctica, sino sencillamente no reducir el saber a valor instrumental, a medio para fines utilitarios, que, por lo demás, no se hallan excluidos del mismo concepto del saber desinteresado, ni le son contradictorios. Y no sólo esto; el derecho al saber, unido en una relación de implicación recíproca al deber que comporta, para ser ejercido de derecho, impone un examen de conciencia, es decir, una valoración de sí mismo, de las propias aptitudes, posibilidades y capacidades personales, es decir, la conciencia de los propios límites. Yo no debo preguntarme, en el plano del derecho al saber, qué me es útil y más reditual aprender, sino qué soy capaz de aprender y qué forma de saber corresponde a mis inclinaciones y es proporcionada a mis capacidades. Esto significa sencillamente *honestidad*, necesaria para que sea «honesto» el derecho al saber y su sacrosanto ejercicio. Por consiguiente, tal derecho comporta, para ser ejercido de derecho, una fuerte y consciente responsabilidad, una *moralidad fundamental*; y tener el sentido de la responsabilidad es poseer la primera y elemental «sabiduría», para exigir honestamente que sea respetado nuestro derecho al saber, en el ámbito del cumplimiento de los deberes que le son propios. Por consiguiente, tal derecho implica un momento de «interioridad», que es conciencia de lo que somos y de lo que podemos ser, amor por el saber que nos es adecuado y empeño en progresar en él; momento de interioridad que, en la forma más concreta y comprensiva, significa propósito firme, honesto y consciente de formarse cada uno la personalidad que le corresponda.

Y no se diga que no es posible conocer *a priori* la forma de saber conveniente a un hombre y que éste no está en condiciones de empeñarse en ella y de amarla antes de emprender su estudio. Tampoco se observe que la moralidad, de que hablábamos más arriba, se conquista a través del saber y de nuestro perfeccionamiento. Ciertamente

el saber es formativo de nuestra personalidad y de nuestro progreso moral, como también es verdad que, aprendiendo, ponemos a prueba capacidades, aptitudes y empeño. No lo negamos. Es más, añadimos que nos podemos engañar al juzgarnos o valorarnos a nosotros mismos; pero esto no invalida nuestro discurso, ya que éste sólo exige una disposición inicial para seguir honestamente nuestras aptitudes y capacidades (las rectificaciones eventuales o los cambios confirman este principio en vez de negarlo) y para cumplir el deber de aprender con todo cuanto ello comporta, de modo que esta inicial moralidad se perfeccione todavía en el aprendizaje concreto y progresivo del saber.

Nuestro discurso trata de precisar y de asentar firmemente dos conceptos que además son dos aspectos, implicados recíprocamente, de un solo principio: *a)* el derecho al saber no es privilegio de una clase o de determinadas personas; *b)* pero no es necesario transformar este derecho humano, abusando de él y por tanto negándolo, en el privilegio de ejercerlo sin las *buenas* disposiciones para aprender, o en el uso arbitrario para nuestros fines individualísticos y, como tal, contrarios a la formación de nuestra verdadera personalidad. En tal caso, no pedimos ejercer *libremente* el derecho al saber, sino que acampamos *arbitrariamente* como verdaderos «invasores» (es invasor quien ocupa un campo que no es el suyo) con el derecho de ser ignorantes y con la pretensión de presumir de sabios en una zona de valores que nos son extraños o inalcanzables. El daño es doble: individual, como deformación de la personalidad, que no se forma según lo que podría ser, sino que se disfraza, como un ladrón, con vestiduras que no le pertenecen; y social, al hacer un uso estéril y «antiproductivo» del dinero público, o por las consecuencias antisociales que aporta siempre un dislocado, es decir, un «fuera de lugar», como es el que trata de ocupar u ocupa (es un «dislocado» no el desocupado, sino quien ocupa un puesto que no es el suyo) un puesto que no le corresponde y que pretende solamente porque ha usado (mal) arbitraria y deshonestamente de su derecho a saber. En estos casos, hace mal lo que quiere hacer o lo que hace sin tener capacidad para ello, y no hace lo que hubiera podido hacer bien según sus propias aptitudes y posibilidades. Por consiguiente, el derecho al saber, que, al ejercitarse según los deberes que implica, crea un equilibrio ordenado y un orden justo en las personas y de las personas en la sociedad, engendra, al usarlo arbitrariamente, un desorden personal y social, desequilibrios peligrosos y problemas insolubles, aunque los politicastros traten de apañarlos con compromisos equívocos y demagógicos. Y llega un momento en que, por su uso arbitrario, fomentado y disfrutado por tiranías y dictaduras o por

la democracia corruptora (y es corruptora y demagógica toda democracia que no se expresa en formas aristocráticas), el derecho al saber se hace un arma poderosa para afirmar el derecho al no-saber con la pretensión de hacerlo valer en la carrera por los mejores puestos o por las mejoras, que en tal caso no son una conquista legítima, sino el fruto de la avidez desenfrenada y violenta de los egoísmos. Naturalmente, el uso legítimo de un derecho legítimo no autoriza a nadie a servirse de este pretexto para abolirlo o negarlo, sino que autoriza a todos para corregir las arbitrariedades, a fin de que sea restaurado, garantizado y afirmado como derecho.

A estas alturas, el problema se ahonda y esclarece de la manera más neta y, podríamos decir, más radical.

No hay duda de que, históricamente, la democracia moderna, en su evolución, tiene el mérito de haber reivindicado el derecho de todos al saber, pero no ha de olvidarse (y casi siempre se olvida) que la democracia moderna (como toda otra forma, no sólo política, de progreso humano) es obra de la aristocracia, es decir, de los mejores. Así, la revolución francesa es obra de los «aristócratas» de la cultura del tiempo, que por pura coincidencia histórica eran también nobles casi todos; y los teóricos posteriores de otras formas de democracia son hombres que han reivindicado el derecho de todos al saber, por el hecho de haber demostrado que ellos lo sabían ejercer, precisamente con su iluminado pensamiento, en los límites en que tal pensamiento se hallaba iluminado. Por lo tanto, el «democrático» derecho al saber no es una conquista de las masas (en la historia no existen conquistas de las masas, excepto para los demagogos de profesión, interesados en explotar a las mismas masas con todas las armas mentirosas y corruptoras de la propaganda) — entendiendo por «masa», cualquiera que sea la clase social a que pertenezca, el conjunto de hombres sin cualificar por el recto uso del derecho al saber —, sino la conquista de una *élite*, que ha descubierto y reivindicado en favor de las masas tal derecho humano, para que todo hombre, según sus capacidades y buena voluntad, ocupe un grado en la escala de la *élite*, es decir, para que tenga su cualificación. Por tanto es verdadera nuestra tesis de que la auténtica democracia es la que siempre se expresa en formas aristocráticas, es decir, no la democracia demagógica, sino la aristocrática, cuyo cometido es el de elevar a todo hombre a formas de vida superiores, y proporcionalmente a su verdadera personalidad. Por esto nosotros, lo mismo que somos contrarios a la retórica del «trabajo intelectual», que, según un humanismo individualístico y parcial, considera a la cultura como privilegio de una clase y a quien la posee como un privilegiado con derecho a despreciar y a dominar a los otros; del mismo modo

somos contrarios a la más reciente retórica del «trabajo manual», que, desconociendo y despreciando los valores superiores del intelecto y casi acusándolos de ser «antidemocráticos» y «antisociales», reconoce como clase superior y privilegiada la de los braceros agricultores y obreros. Aquí es donde reside un voluntario desenfoque del problema, un equívoco deliberado. Y es que la cuestión no está en substituir un privilegio por otro, la superioridad de una clase sobre otra, ni en nivelar a la humanidad al grado más bajo solamente porque la mayoría de los hombres no puede elevarse a los grados más altos (o cree no poderse elevar por un falso concepto de elevación personal o social, que se hace coincidir con la ocupación de puestos socialmente más elevados o con la ganancia y el bienestar material), sino en eliminar todo dominio de una clase sobre otra y todo privilegio arbitrario de unos hombres contra otros, no nivelando según el grado más bajo, sino tratando de elevarlos a todos, cada uno en sus límites y posibilidades, al grado más alto posible de la perfección espiritual, coincidente con la plena actualización de la personalidad que le es propia y que nada tiene que ver con la jerarquía social de los puestos. La elevación interior de un hombre no se mide arbitrariamente por el puesto que ocupa ni por lo que *hace*, sino por el modo con que realiza su trabajo y por lo que es intrínsecamente; es decir, siempre según un criterio auténticamente democrático, por ser ante todo auténticamente aristocrático. Por esto, no hay nobleza del trabajo manual ni del intelectual, si el trabajo (todo trabajo) no se rescata en la nobleza del espíritu, que es siempre aristocracia; y es esta aristocracia, y las instituciones que en ella se actúan, las que hacen posible el progreso de la democracia, es decir, la elevación de las masas a fin de que ya no sean «masa», y cierra las puertas a la demagogia, a la tiranía y a la dictadura.

2. La línea moral del derecho al saber

El derecho al saber no es separable del hecho educativo; más bien es el mismo acto educativo en su sentido más amplio y más rico. Como tal, interesa no sólo al alumno, sino también al docente, incluso en el caso del autodidacta, cuyos sujetos docentes son las personas con las que está en contacto, la familia, la sociedad, etc. Por consiguiente, el problema atañe a quien aprende, pero también a quien enseña. El derecho a saber es bilateral, del discente y del docente, el cual, enseñando, ejerce su derecho a saber, ya que enseñar es aprender junto al discente. La educación es momento de vida

interior y es siempre autoeducación; pero, precisamente por esto, es comunicación y promoción recíprocas; el acto educativo concreto, en la medida en que promueve el saber de quien aprende, promueve el de quien enseña: discente y docente son discípulos de la verdad, en el amor de promoverse entre sí, y en el amor de perfeccionarse recíprocamente en la verdad. El acto educativo es el mismo derecho a saber en la forma más concreta de comunicación de las conciencias. Es personal en cuanto social (yo promuevo mi personalidad en la medida en que promuevo la de los otros), y es social en cuanto personal (no se promueve la sociedad como conjunto de individuos, sino que cada individuo, *personalmente* promovido, promueve la sociedad). Pero para que el docente ejerza honestamente su derecho a saber enseñando a los otros, es necesario que cumpla los deberes que comporta el aprender enseñando, como el discente debe cumplir los que implica el enseñar aprendiendo; por consiguiente, así como el discente hace valer en concreto el saber sólo si se dispone con respeto, empeño y amor a aprender, así el docente hace valer el suyo si se dispone a enseñar con conciencia, preparación, dignidad, honestidad y amor. El acto educativo, en el que se concreta el derecho al saber, queda frustrado en su significado humano y en sus fines, siempre que va en menoscabo de su fin de educar y de elevar integralmente al hombre o, mejor dicho, a los hombres que concurren a su actuación y que en él se comunican. Y esto sucede cada vez que el discente no se halla espiritualmente «preparado» para aprender, ni el docente para enseñar, ni ambos dispuestos, sobre un plano humano de comprensión amorosa, a ser promotores el uno del otro, y los dos a ser honesta y humildemente discípulos de la verdad a la que sirven y que, sólo en cuanto la sirven, los renueva, edifica y promueve en su personalidad, y los hace hombres con pleno derecho al derecho al saber.

Este mismo concepto de educación, no limitada a la escuela que es uno de sus aspectos, nos lleva a precisar el de saber, que hemos asumido en toda su extensión. Saber no es sólo la cultura humanística o altamente científica, ni mucho menos ocupar un puesto elevado en la vida social; *saber* es todo lo que expresa un valor y contribuye a formar una personalidad en la medida en que responde a sus aptitudes y capacidades, las actúa y las potencia. Saber es el del filósofo, que indaga los abismos del espíritu y trata de descubrir la inteligibilidad última de la vida en su totalidad y universalidad, como también lo es el del campesino que diariamente trabaja la tierra; y valores expresa el pensador o el artista traduciéndolos en sus obras, como también expresa valores el campesino cultivando su campo, que es su obra, obra de hombre, espiritual, ya que aquel

campo expresa también valores estéticos, sociales y morales. Derecho al saber es aquel derecho que cada hombre tiene para actuar libremente el «proyecto» en que él mismo consiste al nacer, es decir, para desarrollar y formar su personalidad, la auténtica, que responde a sus vocaciones. Humanamente respetable es el trabajo del artista y del filósofo, como el del campesino y el del obrero, sobre una base de igualdad *esencial* de todos los hombres en cuanto hombres. Quien ha escrito una *Divina Comedia* o una *Crítica de la razón pura* no tiene derecho alguno a despreciar a quien ha cultivado una parcela de flores o de verduras con el mismo empeño moral y la misma dedicación al valor; también esta última es una respuesta humana y válida al valor, que, a pesar de su pequeñez, expresa una grandeza y una nobleza de alma, acaso semejante a las que alumbraron una mayor respuesta; y si lo desprecian, el gran poeta y el gran filósofo son inferiores a la *Divina Comedia* y a la *Crítica de la razón pura*, es decir, a los valores con respecto a los cuales son deudores de su personalidad. De esto se sigue que no sólo socialmente, sino incluso como valor de personalidad y como personalidad de valor, valen más un campesino y un artesano «acertados», que saben hacer bien y con amor el trabajo (con lo que ya demuestran su estatura moral), que un altísimo personaje «llegado» no se sabe cómo y por el motivo que todos saben muy bien. Este último es un *parvenu* y, como *parvenu*, es él el zafio y no el campesino, él el «dislocado» en su altísimo puesto; y como «personaje» no es una «persona», la suya, sino su máscara. En tal caso el derecho al saber se transforma en un abuso, en un privilegio sin credenciales válidas y genuinas.

Éste es el riesgo que la sociedad corre con las dictaduras y con las democracias demagógicas, las cuales avanzan sin reconocer derechos ni garantizar su ejercicio, sino haciendo concesiones y asegurando su arbitrario abuso. Así, estas formas políticas levantan hábilmente un círculo vicioso que se puede formular en los siguientes términos: fomentar en las masas, sin freno alguno, la convicción de que el derecho al saber significa derecho de cada uno, indiscriminadamente, a ascender en la jerarquía social sin atender a sus capacidades y sin preocuparse por saber, con la finalidad de atraerse las llamadas simpatías «populares» para tener ellos, los administradores de las opiniones, el número de votos que los sostengan en el poder; fermentadas las masas, éstas dirigen sus simpatías, no a quien puede garantizar a cada hombre, en el orden, la libre actualización de la personalidad que le es propia (que, por modesta que sea, vale más que otra que no le corresponda), sino a quien promete, aunque no tenga responsabilidad, preparación ni empeño, una condición social cada vez más elevada. El círculo queda bien encajado, pero también es

soberanamente «vicioso», en el sentido moral y en el lógico; sus consecuencias son hoy incluso experimentables.

En estas condiciones, el derecho a saber se degrada en derecho a estar materialmente cada vez mejor, sabiendo cada vez menos; digo sabiendo menos, no en el sentido puramente técnico o de cantidad de nociones, sino en el sentido intelectual-moral, de empeñarse cada vez menos en expresar valores o en formar la propia personalidad de valor. Planteado así el problema, la carrera por el bienestar no reconoce límites: quien tiene, quiere cada vez más, sin preocuparse de si ha cumplido con su deber para merecerlo; quien ha ascendido, quiere ascender todavía, sin considerar si tiene las suficientes capacidades y el sentido de responsabilidad y de dedicación que el nuevo escalón exige. Evidentemente, de este modo se menoscaba la *línea moral*, la única que puede mantener el derecho en los límites de su honesta legitimidad; la única que garantiza la libertad de su ejercicio en la ley, es decir, más acá del albedrío, que es la negación de la libertad. Esto explica por qué actualmente un hombre, cualquiera que sea su trabajo, y aunque sea remunerado adecuadamente y respetado, ya no se contenta con su estado. La cosa está clara: el hombre ya no quiere el libre ejercicio de un trabajo formador de su personalidad, ya no siente la satisfacción moral que se sigue del deber cumplido; no capta la altura espiritual de contentarse con disfrutar de lo poco, en paz consigo mismo; no; quiere sobrepasar su estado, abandonar su condición para acaparar otra que le dé un mayor bienestar material, aunque sea a costa de la honestidad y de su misma personalidad. En estas latitudes no tiene sentido hablar de derecho al saber. Éste es sacrosanto y se respeta sacrosantamente cuando se ejerce con vistas a la libre formación de la personalidad y a la elevación espiritual de sí mismos, valores que se pueden actuar con cualquier trabajo, con tal de que se le aprecie y se le realice humanamente; pero también puede hacerse un arma peligrosa cuando se abusa de él (con lo que se le viola). En este último caso no se hace uso de él para realizar cada uno su propia y total humanidad (también el trabajador más humilde puede alcanzar elevadas cimas morales), sino para satisfacer los egoísmos más desenfrenados; el bienestar material absorbe por entero la atención del hombre, y llega a sofocar al espíritu.

De este modo, las llamadas clases inferiores ya no aspiran al respeto humano de su trabajo ni de sí mismas, es decir, no aspiran a un ideal altísimo de humanidad, sino a un bienestar material cada vez mayor, o sea, al fin opuesto a aquel por el que es sagrado el derecho al saber, como derecho de elevación de la persona. El derecho al trabajo es ejercicio de libertad, y precisamente de la libertad

de mejorarse a sí mismo física, intelectual y moralmente; fuera de estos límites, yo, que entiendo el progreso de manera diferente a la de muchos y diversos «progresistas» actuales, no logro comprender su recto significado.

3. El derecho al trabajo

El derecho al saber, unido a los deberes que implica, comporta el libre ejercicio de otro derecho: el derecho al trabajo. Este punto merece ser desarrollado.

El «saber», en su sentido más comprensivo, es el momento intelectual que, de no poder traducirse en una obra humana, sería práctica y socialmente ineficaz. El momento que realiza esta traducción es el *trabajo*. Por lo tanto, quien ha ejercido libremente el derecho al saber y ha cumplido los deberes correspondientes, tiene derecho al trabajo, que no sólo significa derecho a procurarse los medios de subsistencia material (según un concepto depauperado del mismo trabajo), sino derecho a dar los frutos de sus capacidades educadas, su contribución a la sociedad, y a afirmar su dignidad de hombre. Sin el trabajo, el saber no saldría del campo intelectual, no se concretaría en una obra, no entraría en la historia. Y es que es a través del momento «operativo» del trabajo como los valores entran en la historia, se manifiestan históricamente, vienen a formar tradición, señalan el progreso y lo promueven, educan, en suma, a los hombres. Quien sabe — en los límites del saber adecuado a sus aptitudes y vocación —, tiene el deber de producir, es decir, de expresar en una obra lo que sabe; pero precisamente el cumplimiento de este deber le hace exigir el derecho al trabajo, entendiendo por tal el momento en que, traduciendo los valores en la obra, forma su personalidad y presta su aportación a la sociedad, de la que son patrimonio sus obras personales con vistas al bienestar y progreso de todos y de cada uno de sus miembros. Una sociedad que no garantiza el derecho al trabajo de todos sus miembros aún no ha progresado de manera suficiente en el respeto de la persona humana.

Con todo, hay que tener cuidado de que el principio no sea corrompido por las demagogias. El derecho al trabajo no puede separarse, para que sea un derecho de derecho, del cumplimiento del deber de aprender a saber trabajar, es decir, del efectivo y honesto ejercicio del derecho a saber. En caso contrario, si el derecho al trabajo vale incluso para quien no sabe y se niega a saber y a trabajar bien, se constituye en pretexto para vivir siendo una carga para la sociedad. La «plena ocupación» de todos los ciudadanos es cierta-

mente un ideal que se ha de perseguir, porque el trabajo es condición de dignidad y él mismo es dignidad; pero la ocupación plena, indiscriminada, incluso de quien, habiendo hecho el gandul toda la vida, sigue con toda la «buena intención» de continuar haciéndolo y, con la pretensión del derecho al trabajo, pide ser «ocupado» con el fin de procurarse unos medios de subsistencia, no es el reconocimiento de un derecho, sino la violación del derecho fundamental que la sociedad tiene de dar trabajo a quien quiere y sabe trabajar para su propio bien y para el bien común. Por tanto, el principio de la plena ocupación se ha de actuar integralmente, pero dentro de los límites que impone el criterio de dar ocupación a cuantos se hayan empeñado en aprender un determinado trabajo para poder trabajar bien y honestamente. Cuando en la actualidad se habla de desocupación intelectual y se solicita del Estado y de las instituciones privadas la ocupación de todos porque todos tienen el derecho al trabajo, no se piensa en la calidad de tales desocupados. Con frecuencia muchos de ellos no son intelectuales más que por el título. Por tanto, el problema no está en ocuparlos a todos, sino a todos aquellos que tienen la cabeza en regla para ser ocupados, y no sólo la documentación; para éstos, el derecho al trabajo es inviolable, como lo es para una sociedad en la que todos sus miembros estén en condiciones de hacer valer este derecho. Sé muy bien que aquí nace un problema humano e incluso social: ¿qué haremos con todos aquellos que no saben hacer lo que pretenden hacer? ¿Los dejaremos desocupados, con todas las consecuencias de envejecimiento y de sufrimiento personal y con los peligros sociales que la desocupación comporta? Desde luego que no; pero afirmo que, antes de darles ocupación en un puesto en el que se encontrarían fuera de lugar, es necesario reeducarlos, ante todo moralmente, para que adquieran el sentido del deber inseparable del derecho al trabajo (sentido de responsabilidad), y acepten un trabajo de la categoría que corresponda a sus capacidades. Tal aceptación, para que no provoque resentimientos ni disgustos (que luego repercuten desfavorablemente en el trabajo y en toda la vida social de estas personas) y para que no parezca una imposición y una injusticia, también debe ser obra de educación moral, consistente precisamente en convencer al sujeto en cuestión de que es más digno hacer en la vida lo poco que uno sabe hacer, aunque sea sencillo, que pretender hacer lo que se hace muy mal por ser superior a nuestras capacidades. El derecho al trabajo no significa una rúbrica a la propia ambición, como si fuéramos piratas de la sociedad, sino una exigencia que cada cual se ha de hacer a sí mismo y ha de presentar a la sociedad para ocupar el propio puesto, el puesto que le corresponde; después ha de saberse contentar y cumplir con el pro-

pio deber, ha de hallar contento en el trabajo honrado que le es propio. Sobre esta línea moral interior se edifica sacrosantamente el derecho al trabajo, la dignidad de un hombre y la salubridad integral de la sociedad. El hombre no debe olvidar que, cualquiera que sea el puesto que ocupe, depende de sí mismo y no del puesto que ocupa el ser grande o pequeño, miserable o noble, un príncipe del espíritu e incluso, con la gracia de Dios, un Santo.

Después de lo que hemos dicho, no dudamos en rechazar la tesis de quienes, con especiosos e interesados pretextos, quieren mantener atrasadas en la ignorancia y sin cualificar a algunas clases sociales, impidiéndoles su elevación moral y social e imposibilitando a sus miembros el ejercicio del trabajo de que son capaces como hombres. Todos deben estar en condiciones de ejercer el derecho al saber cumpliendo el deber de aprender; y una vez que cada uno sepa su trabajo, todos tendrán el derecho al trabajo. Sin embargo, incluso esta vez hemos de hacer una observación necesaria. Aun admitiendo el principio de la educación de todo hombre y de las llamadas clases atrasadas como derecho al saber; aun rechazando la tesis que afirma la conveniencia de que el pueblo permanezca ignorante porque así es socialmente menos peligroso (lo que significa que así se deja pacientemente explotar por la clase dirigente sin darle graves fastidios ni desagradables sorpresas), es necesario precisar, para que las buenas ideas no se corrompan, lo que significa «elevación» o «educación» del pueblo. Si todo se reduce al mejoramiento económico o material — con la finalidad de tener *conforts* cada vez mejores, lo necesario y lo superfluo, y diversiones lícitas e ilícitas, más allá de toda línea moral —, sin un correspondiente avance espiritual y una educación que ante todo sea interior, el pueblo ni se educa ni se eleva, simplemente se corrompe. Paga el bienestar material, no sólo no adquiriendo nada en el espíritu, sino perdiendo incluso la sencillez y la franqueza de sentimientos y la moderación y templanza espontáneas que son propias de la genuina alma popular. En vez de servirse de las mejoras económicas como condición y medio de perfeccionamiento espiritual — y en este sentido verdaderamente humano y personal —, no piensa más que en obtener otras por avidez de bienestar sin límite y sin medida. Además, corrompido como se encuentra, no se sirve de su grado de saber para trabajar con dignidad en los límites de su competencia, sino que acumula pretensiones para que se le dé un trabajo que considera más elevado, no importándole si es superior a sus capacidades, con lo que desordena todo el equilibrio social y viola la justicia distributiva más elemental. Actualmente se ha podido apreciar, por triste e irrefutable experiencia, que en los lugares o sectores donde se ha realizado un progre-

so material desgraciadamente con métodos y con un enfoque del problema de la justicia social en sentido puramente económico y materialístico, en vez de haber amenguado las tendencias subversivas se han empeorado. Ingenuamente algunos se maravillan; pero no hay de qué maravillarse. Verdaderamente, la maravilla debería producirse si así no sucediera, después de haber puesto unas premisas materialísticas tales como el haber identificado el problema de la justicia social con el del bienestar material, sobre la base de un planteamiento materialista y de la lucha de clases, y sin haberse preocupado por educar, cualificar y formar una conciencia moral y humana en la colaboración de las clases. De estos equívocos han nacido otros más graves entre doctrinas comunistas y doctrinas católicas. Ahora bien, yo no digo que no deberían haber existido las mejoras materiales; por el contrario, añado que es necesario ampliarlas. Lo que afirmo es que este problema se ha de plantear desde un punto de vista espiritualista y no materialista-económico, es decir, más allá de la confusión que se ha creado entre «paz temporal» de cada hombre en la fraternidad humana, principio propugnado por el cristianismo, y «bienestar material» en el odio y en la lucha de clases.

4. La libertad de ejercicio del derecho al saber

Las últimas consideraciones nos introducen en la segunda parte de nuestro argumento, concerniente a la libertad de ejercicio del derecho al saber. Reconocer un derecho sin la libertad de ejercerlo es hacer una afirmación abstracta, ineficaz; pero también es seguir en lo abstracto, es decir, en la libertad puramente formal, reconocer la libertad de su ejercicio sin crear las condiciones suficientes, ya que todo ejercicio de la misma libertad, cualquiera que sea, importa concretamente unas condiciones cuya actuación hace concretamente posible el ejercicio de la misma libertad. El error del liberalismo está precisamente en preocuparse solamente por las libertades formales (libertad política, de saber, de trabajo, etc.). Formalmente, en un régimen liberal de sufragio universal, todos los ciudadanos gozan de libertad política; ¡lástima que no todos tengan el *minimum* indispensable de condiciones para ejercitarla! En efecto, quien se halla oprimido por la necesidad hasta el punto de ver envilecida su dignidad humana más elemental, no goza de las mismas condiciones necesarias y suficientes para ejercitar su libertad política. Quien tiene mucho o demasiado, lo mismo que quien no tiene nada, hasta el extremo de ser un paria al margen de la sociedad, tienen formalmente la misma libertad política, pero no gozan de las mismas condiciones

para ejercerla. Desde este punto de vista, el liberalismo y la sociedad capitalista garantizan las libertades solamente «al que está conforme», ya que aseguran su ejercicio. Por lo tanto, la libertad formal de todos los ciudadanos viene a ser, en su ejercicio concreto, el privilegio de una sola clase, la dirigente, garantizada por poderosas condiciones económicas. El liberalismo, no obstante sus innegables méritos, es, bajo este aspecto, el sistema en el que conviven los hambrientos de turno, explotados por los pudientes de turno. Ahora bien, el problema no está en asegurar una ordenada rotación de hambrientos y de ricos, de explotados y de explotadores, sino en garantizar a todos los hombres, no sólo las libertades formales, sino el concreto ejercicio de ellas; es decir, que todos tengan las condiciones necesarias y suficientes para ejercer tales libertades, lo que equivale a decir que todos tengan ante todo libertad frente a las necesidades. En efecto, la primera condición para que exista una actuación libre en el saber es precisamente la económica. ¿Cómo puede ejercer en concreto este derecho al saber quien, aun teniendo buena voluntad, amor y capacidad hacia un determinado saber, carece de un mínimo de condición económica? Aquel derecho es ineficaz en tal caso, no puede ejercerse, y la falta de condiciones hace de un hombre un desgraciado, un resentido, un turbulento. Tomadas las oportunas precauciones, de modo que el dinero público no se malgaste, es decir, para que todo hombre sea encauzado a hacer aquello para lo que tiene aptitudes y capacidades y no lo que veleidosamente quisiera hacer aun no sabiendo hacerlo, considero que el Estado debe asumir el mantenimiento de los carentes de condición económica, para el libre ejercicio del derecho al saber, mediante escuelas de orientación diversa, lo mismo que toda empresa hace con los futuros obreros, que son parte esencial de la empresa y no sólo asalariados que prestan la mano de obra. El principio que afirmo trata de eliminar una injusticia en el libre ejercicio del derecho al saber, lo mismo que en la esfera de otros derechos. Lo formulo de la manera más brutal por ser la más verdadera: «Yo rico y tú muy pobre tenemos los dos el mismo derecho al saber; por tanto tú eres igual a mí y no tienes de qué lamentarte. Si después yo tengo medios para ejercerlo y tú no, no es culpa mía, arréglatelas como puedas, y si no lo logras, yo procuraré hacerlo por los dos». Esta libertad de ejercicio del derecho al saber no es una libertad, es un privilegio inhumano, antisocial, egoístico y cruel.

Pero a estas alturas, y para que el principio afirmado sea salvaguardado integralmente, es necesario precisar: a) a cada uno se le ha de dar la condición económica para que pueda ejercer libremente el derecho al saber, pero al saber para el que tiene disposición, amor

y capacidad; b) quien le dé o le asegure esta condición — el Estado u otra entidad cualquiera — no debe imponer una determinada ideología política o la elección del tipo de saber según sus intereses. En tal caso se daría la condición económica, pero al precio de la libertad, cuyo ejercicio debería garantizar esta última; se trataría de una generosidad interesada y de una caridad suficientemente obscura. Si el saber es un derecho, dentro de los límites y del orden que hemos indicado, es también un derecho su libre ejercicio y, por consiguiente, la condición económica para realizarlo. Por lo tanto, debe darse tal condición, para que no se resuelva contradictoriamente en la negación de la libertad que debe garantizar, sin imponer ideologías de ninguna clase ni un saber determinado, sino dejando a cada uno en libertad para elegir según sus inclinaciones y capacidades naturales y exigiendo solamente que cumpla los deberes que aquel derecho comporta. En el caso contrario, se da la condición económica para hacer un trabajo forzado.

Por tanto, la segunda condición para el libre ejercicio del derecho al saber es la libertad del saber, que no es monopolio del Estado ni de otras entidades, ya que cada uno es libre de elegirse el saber que le es idóneo y más conveniente a su personalidad. Precisamente en nombre de este libre ejercicio del derecho al saber reivindica sus derechos la escuela libre. Toda persona o familia tiene el derecho de elegirse la escuela que desea, según el tipo de educación preferida, sin que, en nombre de una pseudolibertad o de pretendidos derechos del Estado, se le imponga un tipo de educación, es decir, una forma de vida. La sociedad debe estar formada por hombres libres antes que por libres ciudadanos, que, a veces, siendo libres como ciudadanos, no lo son como hombres, es decir, con la libertad de ser cada uno la persona que quiere ser. Por otra parte, precisamente el derecho de la escuela libre le impone a ésta deberes como el de dar, al menos en la medida en que da el Estado u otras entidades, la condición económica necesaria al libre ejercicio del derecho al saber a quien carece de ella y la merece. Me explico: si el derecho a la escuela libre viene afirmado para asegurar a cada uno el derecho de elegir el tipo de educación que libremente desea, se sigue que el ejercicio de este derecho se ha de reconocer a todos; pero como para ejercerlo es preciso que se cumpla la condición económica, hemos de concluir en la necesidad de darle dicha condición a quien carece de ella. En el caso contrario, la libertad de elegir la educación que se desea se transforma en un privilegio de quien está en condiciones de poder elegir. Consideremos el caso concreto de un niño que, aun sin tener la vocación sacerdotal para entrar en un Seminario o en una Orden religiosa, desea elegir una escuela en la que se dé una educa-

ción conforme a la religión que él practica; supongamos que no dispone de la condición económica para ejercer su derecho al saber libremente elegido. En tal caso la escuela libre, para que el derecho sobre el que fundamenta su existencia sea de pleno derecho, tiene el deber de darle al niño la condición económica que no tiene. De este modo, la escuela libre, de inspiración religiosa, es plenamente cristiana, y los religiosos o las religiosas que la sostienen suelen llamarse, en la práctica educativa y en la acción social, hijos o hijas de María Santísima o del Sagrado Corazón de Jesús con lo que añaden un nuevo mérito (el de darse un nombre digno) a los que ya tienen. En caso contrario, ejerce libremente el derecho al saber que desea y, en nuestro caso, a una educación inspirada en la religión a que pertenece, solamente quien está en condiciones de poderlo pagar; pero un derecho cuyo ejercicio depende de una condición económica privilegiada no es un derecho de todos los hombres, sino sólo el privilegio de algunos. Por otra parte, una vez reconocido el derecho de la escuela libre en nombre del derecho que cada uno tiene de elegirse la educación conveniente, y dado que la escuela libre cumpla con sus deberes, no vemos el por qué no ha de recibir las ayudas necesarias por parte del Estado, habida cuenta de su función social como escuela, y precisamente porque el Estado tiene el derecho de asegurar a todos la libertad de ejercicio de un saber libremente elegido y no impuesto por el mismo Estado o por cualquier otra Institución. Y no se saquen a colación los derechos e ideales de la escuela laica, en el sentido de la ideología del laicismo, porque respondo en seguida que en el concepto de Estado no está esencialmente implícito el laicismo, y que una escuela laica para todos, sin libertad de elección, es una imposición y una violación del libre ejercicio del derecho al saber. Nadie está autorizado a servirse de un pretendido «librepensamiento» para negar la «libertad del pensamiento», ni de un pretendido agnosticismo para imponer el dogmatismo más opresivo de la libertad de conciencia. Como también añado que nadie debe imponer una forma de clericalismo, cualquiera que sea. Yo solamente defiendo los sacrosantos derechos de una educación inspirada en la religión y, en este caso, en la verdad del catolicismo, y los derechos de los católicos.

No debe olvidarse que el derecho al saber, como ya hemos dicho, se concreta en el acto educativo, que implica al discente e incluso al docente; y como enseñar es la manera de ejercer el derecho al saber propio del docente, de ello se sigue que las condiciones — económica y de libertad del saber — que hemos indicado como necesarias para el libre ejercicio de tal derecho, se han de dar y asegurar al docente, a cualquiera que enseñe en una escuela del Estado o libre, en una fábrica, en un campo, etc.

Volviendo a la condición de la libertad del saber, hemos de añadir finalmente que sufre las asechanzas más sutiles y disfrazadas. Es cierto que el Estado tiene el derecho de alentar ciertos estudios u oficios, según las necesidades de la sociedad en una determinada situación histórica o por el bien público; pero este derecho jamás debe ser llevado al exceso, pues, en tal caso, con el pretexto del bien público, se termina por imponer a cada uno, contra sus inclinaciones, un saber forzado para un trabajo forzado, y se mata la libertad de ejercicio del derecho al saber. Si una ciudad es asediada, pongamos por caso, todos los ciudadanos tienen el deber de hacer lo que se les pida para el bien y la salud comunes; pero no es necesario transformar ésta u otras circunstancias excepcionales en situaciones permanentes, haciendo de una sociedad una prisión de la que el Estado es el carcelero. El Estado debe asegurar el libre ejercicio del derecho al saber, no elegir él el tipo de saber o de trabajo e imponerlo a los ciudadanos. Si yo tengo inclinación por la plantación de cebollas y lo hago con gusto y competencia, el Estado no debe imponerme plantar patatas, sólo porque en sus «planes quinquenales» ha decidido que todos debamos cultivar patatas. En este caso, la condición económica, que se asegura, garantiza sencillamente la esclavitud de todos y la pérdida de la libertad.

Una tercera condición, sin tener en cuenta otras que merecerían también una consideración particular, es la de limitar la excesiva especialización, que, lanzada fuera de ciertos confines, menoscaba el libre ejercicio del derecho al saber, ya que restringe el campo de competencia, reduce el saber al mínimo, mecaniza el trabajo y embota a la inteligencia. La especialización es perfeccionamiento técnicomecánico, de ningún modo ahondamiento ni perfeccionamiento intelectual; hace que se pierda el amor por el trabajo, al que hace teóricamente perfecto y económicamente útil, pero despersonalizándolo y transformándolo en un productor de obras impersonales, en serie, anónimas, inestéticas.

Por último — y con esto concluyo —, es necesario, para que el derecho al saber y la libertad de su ejercicio resulten verdaderamente respetados, que el saber no sea en ningún caso contrario a la persona ni a los valores congénitos a ella, ni que niegue la realidad humana en su integridad y en sus profundas aspiraciones, que podemos sintetizar en la armónica unión de «paz temporal» o de valores vitales y de «paz espiritual», subordinada la primera a la segunda, no como un medio con respecto a un fin (porque el cuerpo, como parte integrante, no es medio), sino como colaboradora. Un saber que no responda a la realidad del hombre integral, ni a sus fines históricos y superhistóricos, personales, sociales y supersociales, y que sólo se

preocupe del bienestar material y del progreso civil, suele aportar una desnaturalización del hombre y un desconocimiento de la persona, de tal modo que viene a ser peor que la ignorancia. En rigor, dicho saber constituye una forma de ignorancia llamada *necedad*, ya que reduce al hombre a la condición de no saber quién es él ni qué es lo que dice, *al insipiens* de que habla el Texto Sagrado. Y es que, en efecto, se puede tener «doctrina» y ser *insipientes*, analfabetos de los valores espirituales, que es la peor forma de analfabetismo en que se puede caer: la de conocer quizá el alfabeto de todas las ciencias y las mismas ciencias, ignorando al mismo tiempo el alfabeto del espíritu, por el que el hombre es hombre.

Quizá esta posición personal mía no haya satisfecho plenamente a ninguno y en cambio habrá disgustado a muchos; pero quizá acontezca siempre así, cuando se quiere sinceramente, y sin compromisos equívocos, satisfacer la verdad. Quizá sea una posición de lujo e inútil desde el punto de vista de los intereses personales; no importa: pretende ser una posición de responsabilidad, sin medias tintas ni segundas intenciones, en un momento grave para la sociedad humana y sus valores perennes, y que toda persona honrada debe asumir libre, desinteresada y valientemente, aunque le cueste con ello beber la cicuta.

CAPÍTULO XIII

LA EDUCACIÓN COMO PROBLEMA DE COMUNICACIÓN

1. La educación sólo es formativa si es «comunicativa»

Educar es comunicar consigo mismo (autoeducación) y con los otros (educación auténticamente dicha). Los medios de comunicación de que dispone el hombre son muchos y diversos: el gesto, el movimiento de los ojos, el ademán, el diseño, el gráfico y, el más completo de todos, la palabra.

Cada uno de estos medios expresa algo o, mejor dicho, concurre a expresarlo en solidaridad con los otros; y cuando todos convergen, armonizándose en la expresión integral, la comunicación alcanza el máximo de eficacia y engendra la *persuasión* en quien dice y en quien escucha.

Por motivos de brevedad sólo consideraremos aquí el medio expresivo de la palabra.

Ante todo, en el orden natural sólo se da verdadera comunicación entre personas. No digo entre hombres, porque si bien es verdad que todas las personas son hombres, también lo es que no todos los hombres son personas (al menos en el mismo grado), aunque todos pueden llegar a serlo. Todo hombre, para ser verdaderamente hombre según su orden humano, debe hacerse persona, es decir, ser no sólo un «ente», una «función», un «número», una «tarjeta de identidad», una «cosa». En el mundo, especialmente hoy, viven muchos hombre que solamente son «cosas» o «funciones»: como «cosas», forman una «masa» impersonal; y como «funciones», una parte anónima instrumental de un «organismo» social o estatal anónimo también. Es evidente que estos hombres no pueden educar; ni siquiera pueden tener capacidad de comunicación. Se han negado (o han sido obligados a negarse) como personas. Educar es, por consiguiente, realizar una comunicación a través de la cual educador y educando

se actúan a sí mismos como personas humanas. La erudición, el saber y la cultura son verdaderamente educativos cuando concurren eficazmente en la realización de este fin; en caso distinto, languidecen en una erudición estéril y en un verbalismo inerte y presuntuoso, cuando no degeneran en cerebralismo inmoral.

Es evidente que el educador, para serlo, debe haber alcanzado un cierto grado de educación, ya que nadie puede educar si no está educado, aunque también sea verdad que, precisamente educando, todo educador se educa a sí mismo cada vez más. Nuestra educación dura toda nuestra vida, porque ni siquiera toda la vida es suficiente para hacernos personas; es decir, para realizar todo nuestro inmenso potencial humano en la unidad integral de la persona. De esto se sigue que el educador debe ser persona en un cierto grado, es decir, debe haber actuado en parte y en sí mismo lo que, a través de la educación, se propone promover en quien le está cercano como educando. En este sentido el educador es «maestro», es decir, representa para el educando un nivel de humanidad o de personalidad que él, esforzándose en hacerse persona (el educador puede ayudar a serlo, pero cada uno debe hacerse persona por sí mismo), se propone alcanzar.

Consiguientemente también, para ser persona, el educador debe haber realizado un grado conspicuo del proceso formativo por el que los elementos de su humanidad, los del saber y de la cultura, se dan cita transformados y solidarios en la nueva realidad espiritual que es precisamente la persona, en la que el hombre actúa en su integridad toda la humanidad que corresponde a su orden humano.

Esto significa que el educador ha logrado «comunicar» consigo mismo y con los otros, establecer una relación de entendimiento consigo mismo y con los demás, es decir, que ha conseguido conquistar su interioridad profunda, que es su humanidad esencial. Sólo cuando el educador es un «comunicado» puede ser un espíritu «comunicante» y establecer una línea de comunicación espiritual con el educando; es decir, sólo cuando es persona o libertad puede contribuir eficazmente a formar otras personas o libertades, porque el acto educativo, como todo acto del espíritu, es creador de personalidad o de libertad; en pocas palabras: sólo cuando es hombre en el sentido integral y total de la palabra, puede formar hombres. La decadencia de la escuela es siempre indicio de carencia de hombres; lo que nos indica que, en tal caso, detrás del «profesor» no existe el hombre, que el hombre se ha preocupado en aprender muchos «datos», pero no se ha preocupado de ser él mismo, de hacerse persona, conciencia libre, espíritu en acto. En estos casos, las reformas de programas de enseñanza no reforman nada; se precisa, en cambio, toda una reforma profunda de la concepción y del sentido de la vida.

Si educar es comunicar, nos queda por precisar ahora qué y en qué se comunican dos o más personas.

2. Educar es comunicar en la verdad

Tomamos el término *conciencia* en su significado etimológico y auténtico: *cum scire*, «saber con», «junto con». El acto educativo es un acto de conciencia, es decir, el acto en que dos o más personas «conocen juntamente», y porque conocen juntamente, comunican. ¿Qué conocen juntamente? Es evidente que aquí reside todo el sentido y la misma realidad del acto educativo: si no hubiera nada que conocer, y si incluso todo estuviera conocido, nada habría que comunicar, el acto educativo sería imposible y todo hombre permanecería cerrado en sí mismo como una mónada leibniziana vacía de todo contenido, por añadidura. Las célebres palabras de Gorgias, el gran sofista de la antigüedad, señalan la muerte de la educación, porque señalan la muerte del hombre. Y sin embargo, quizá nunca han tenido como hoy, en esta época de grandes y pequeños sofistas, tan dolorosa y catastrófica actualidad. El hombre contemporáneo ya no comunica, se ha extinguido en un monólogo absurdo, porque una vez que ha dado su negativa a «aquello» en lo que puede comunicar con su semejante, no *puede cum scire*, conocer conjuntamente. El hombre contemporáneo se halla *ausente* de la interioridad de sí mismo, y por esto vive (o cree vivir) disipándose en la superficie de su humanidad exterior o abismándose en el fondo oscuro y turbio del subsuelo de su humanidad inferior: en uno y otro caso está más acá de su humanidad profunda.

Así, pues, volviendo al principio, ¿en qué comunicamos? No hay más que una respuesta: *en la verdad*, que es nuestra, de cada uno de nosotros, constituyendo lo que es más interior que nuestro mismo interior, y, siendo de todos, es la interioridad luminosa de toda criatura humana. En el error no se comunica: el error separa, la verdad une; el error mata al pensamiento, la verdad lo alimenta y lo vivifica; el error es el obturador de la conciencia, la verdad es su apertura. El error destruye en el hombre a la persona, porque niega la libertad: no tiene sentido la libertad del o en el error, sólo tiene sentido la libertad de y en la verdad. Actualmente los hombres carecen de verdad y por consiguiente no logran ser personas; por esto la escuela carece de educadores, de maestros.

La «contradicción» es lo opuesto a la conciencia: *contra dicere* es antitético de *cum scire*. En el *cum scire* se conoce conjuntamente; en el *contra dicere* se dice (o se conoce) lo contrario a lo dicho y

conocido por el otro. Mientras no hay acuerdo, no hay comunicación posible; y ponerse de acuerdo es salir de la contradicción para conocer conjuntamente, es decir, para convenir en la verdad. La contradicción es error por sí misma, y el contradecir significa que uno de los dos departidores dice algo contrario a la verdad, es decir, erróneo. Por esto la contradicción, como tal, es incomunicabilidad. De dos interlocutores, si el que está en la verdad logra liberar al otro del error que le opone contradiciéndolo, se hace educador, porque logra realizar la comunicación, es decir, la «conciencia», el *cum scire*. Sólo cuando son expresión auténtica de verdad, las palabras logran suscitar la verdad, es decir, penetrar los espíritus en la íntima profundidad de la esencialidad humana; sólo entonces la palabra manifiesta toda su potencia creadora de la persona humana en el hombre biológico: eleva su vitalidad, que, a su vez, recuperada en la verdad, vitaliza la espiritualidad. Dos hombres que hablan y se entienden, en el momento mismo de su diálogo testimonian que en ellos está presente la verdad. En todo diálogo humano hay un personaje invisible que lo hace posible: la verdad. Si está ausente, el diálogo se rompe en dos absurdos monólogos que se enfrentan y chocan hasta que el uno, en el embrutecimiento del error, venza y elimine al otro.

Por desgracia, hoy día hay poca «educación», no en el sentido vulgar de la palabra (en este sentido hay suficiente), sino en el más rico y profundo. La mayoría de los hombres no forma una «comunidad», porque carece de comunicación, es decir, porque está fuera de la verdad. Cada uno de ellos es un aislado, un dogmático, un «lúcido» raciocinante sin razonamiento ni discurso auténtico. Por esto actualmente el problema de la educación debe plantearse en su sentido más alto y universal, «católico», como encuentro de grandes comunicaciones cósmicas, como encuentro universal de la humanidad unánime en la verdad. Es un problema de universalidad o de verdad y, por lo tanto, de catolicidad. Por esto la Iglesia de Roma es el gran camino de la comunicación universal, de la educación absoluta, integral, total, el gran camino de la participación en la verdad, en lo eterno en que se rescata la vida del día que cae en su ocaso. Por esto, finalmente, la más grande y auténtica misión educativa corresponde a los pueblos de civilización latino-católica, junto a la grave responsabilidad de saberla defender y custodiar de los ataques opuestos, pero igualmente destructivos, de la mentalidad anglosajona que concibe la vida como éxito, deporte o diversión, y de la mentalidad bolchevique que la enfoca como fanatismo, homicida, de la «materia».

PRIMERA PARTE
LA EDAD ANTIGUA

CAPÍTULO PRIMERO

LA EDUCACIÓN EN GRECIA DESDE EL SIGLO X HASTA EL SIGLO VI (A. DE J. C.)

1. La educación en la Grecia arcaica: los poemas homéricos y la «educación aristocrática»

La civilización de la antigua Grecia, a pesar de tener una propia e interna unidad, presenta una variedad de tipos, correspondientes a las diversas estirpes que contribuyeron a formarla; pero el modelo de la civilización y de la educación helénica es Atenas, una de las raíces del Occidente. La milenaria civilización helénica se puede dividir en tres grandes períodos de desarrollo: a) el de la Grecia arcaica, desde los poemas homéricos hasta el final de las guerras persas (siglo X-IX - siglo VI a. de C.); b) el de la madurez, desde la sofística hasta la conquista macedónica (siglo V - fin del siglo IV); c) el de la decadencia (o período helenístico), desde la conquista macedónica hasta la romana, con la sucesiva fusión de las dos culturas.

Las fuentes más antiguas y conspicuas de la civilización griega del primer período son la *Iliada* y la *Odisea*, las dos obras maestras de poesía atribuidas a Homero. A través de la *Iliada* se puede reconstruir, en sus elementos fundamentales, *el ideal educativo de la aristocracia guerrera en las monarquías patriarcales*, y precisamente la idea del héroe personificado por Aquiles. El viejo Fenice, al que Peleo había confiado su hijo, dice haber sido su maestro «en las obras de la lengua y de la mano». El héroe, por tanto, debe poseer habilidad y sagacidad en el consejo, sensatez en la práctica de la vida y dominio sobre los demás hombres con la sugestión de la palabra; así como también ánimo varonil, prestancia y vigor físico para triunfar sobre el enemigo y hacerse digno de honor y de estima por parte de los compañeros, es decir, debe poseer la *areté* o *excelencia* en la actividad guerrera. Aquiles es un modelo de héroe, que sabe compaginar fuerza y sabiduría, ímpetu, valor y prudencia;

pero no sólo él; a su lado, Héctor es el modelo del héroe desafortunado, que, consciente de su «hado», acepta la muerte por la patria, último recurso generoso para cumplir su deber y afirmar su honor y su dignidad frente al destino; y Aquiles, que mezcla su llanto con el de Príamo, traspasa la línea que separa a los guerreros y reconoce el valor de la vida, que se impone como límite moral por encima de toda separación de vencedores y vencidos. Por otra parte, la serena vejez de Néstor sirve como de contrapeso a la juventud impetuosa, a la que señala un ideal de ecuanimidad, que atempera todas las virtudes, las armoniza y potencia en una superior perfección moral y cívica, cual conviene a quien tiene por destino el mando y la guía de un pueblo.

En la *Odisea*, las mismas virtudes se encuentran con un contenido más humano y, frecuentemente, las dotes salvajes del combatiente dan paso a *la virtud de la vida en paz y de las relaciones cotidianas*, con un mayor respeto de la dignidad humana, como atestiguan las figuras de Nausica y de Telémaco. Como ha sido escrito, «el héroe es el hombre nunca escaso de sabios consejos y que en cada ocasión debe encontrar las palabras oportunas. Su gloria es su astucia, el sentido inventivo y práctico que, en su lucha por la vida y por volver a la patria, acaba por triunfar siempre sobre enemigos poderosos e insidiosos peligros». Tanto el valor guerrero de Aquiles como la cordura astuta y sutil de Ulises tienen también un valor moral como fruto del dominio racional de las pasiones y del armónico equilibrio interior de la vida; y, más aún: el ideal griego de educación, como veremos, tiende a armonizar las dos formas de actividad, la acción y el pensamiento. En efecto, incluso en los siglos siguientes, los héroes de Homero quedaron como modelo viviente de humana *areté*.

2. Hesíodo y la «educación agreste»

Un ideal educativo distinto del homérico, porque distinto es el fondo social, se encuentra en Hesíodo, un campesino de la Beocia, posterior a Homero. Los personajes de su *épos* (*Los trabajos y los días*) no pertenecen a las estirpes reales, aristocráticas y guerreras, sino al mundo de los humildes, de la gente del campo, de los pobres, ignorantes y desheredados. El poeta canta su sencillo y modesto heroísmo, hecho de sacrificios velados y de honrado trabajo llevado a cabo respetando los derechos ajenos y obedeciendo la voluntad de los dioses. El heroísmo de Hesíodo es el de la buena y pobre gente, que, aunque carece de las virtudes guerreras y aristocráticas, posee

las virtudes, menos impresionantes pero no menos esenciales, de la sencillez y honradez de vida, no corrompida por la astucia y por la habilidad, por la frivolidad, por la injusticia y por la prepotencia, y basada en una auténtica y profunda piedad religiosa. El ideal de *educación agreste* exalta, por lo tanto, la vida laboriosa de los campos y la necesidad del trabajo, considerado no como pena y sufrimiento, sino como actividad rescatadora y redentora de las culpas de los hombres. Las alegrías del trabajo y las virtudes que con él se adquieren (moderación, templanza, sentido de la justicia: una vida «ordenada») hacen soportar con serenidad sufrimientos e injusticias y le dan al hombre una sólida disciplina interior, el placer de ser justo, el respeto a la ley moral y la obediencia a la religión, que impone el homenaje a la divinidad y a la justicia y alimenta la esperanza de un orden ultraterreno perfecto que, castigando al injusto y premiando al justo, consagra el derecho en el mundo de los hombres y en el reino de los dioses (4).

3. La Ciudad-Estado y su valor educativo

De las luchas entre las clases sometidas y las monarquías patriarcales, nació la Ciudad-Estado, la *polis*, organismo político característico de Grecia hasta su absorción en el Imperio macedónico. Las antiguas monarquías patriarcales y las oligarquías aristocráticas se basaban en el principio gentilicio de la pertenencia de todos los miembros a una única *gens*; en cambio, la unidad política de la Ciudad-Estado se funda en la inviolabilidad de la ley escrita, a la que deben subordinarse los miembros de la comunidad y frente a la cual todos los ciudadanos son iguales. La *areté* heroica del honor y de la gloria militar, propia del ideal homérico individualístico (el «héroe»), da paso a la *areté cívica*, es decir a la *virtud como devoción a la ley de la ciudad y subordinación del individuo a la comunidad política*. Este nuevo ideal educativo se expresa al principio en las *virtudes agonales*, muy cercanas todavía a las de la antigua aristocracia guerrera; los vencedores de las competiciones atléticas nacionales eran celebrados como héroes en los versos inmortales de Baquílides y de Píndaro. Las competiciones se asociaban a ceremonias religiosas y, dado su carácter panhelénico (como ocurría con los juegos olímpicos, píticos, ístmicos y nemeos), constituían un sólido vínculo entre las diversas gentes y ciudades griegas.

Pero las virtudes agonales son únicamente un elemento de la

(4) Como veremos, en los cultos del campo se originan las religiones de los misterios.

«virtud» cívica, con que la *polis* trata de identificar el *éthos* y en la que ve la virtud más alta del ciudadano. En efecto, la Ciudad-Estado es la unidad viviente de todos sus miembros, que no anula las energías ni las diferencias individuales sino que las potencia; educa a los ciudadanos y defiende su libertad precisamente en el mismo acto de subordinarlos a un principio idéntico y objetivo, a la ley. El individuo sabe que toda su actividad, proveniente de la *polis* a la que pertenece, debe remitirse a ella. Por lo tanto, la supremacía del interés político constituye la finalidad suprema de su educación. Quizá ningún pueblo como el griego, o, mejor dicho, como Atenas en el período de su madurez, ha logrado armonizar con tanto equilibrio las prerrogativas del individuo con las de la colectividad, de modo que las exigencias del uno y de la otra (libertad del individuo *en el* Estado y autoridad del Estado como garantía de la libertad del ciudadano) coincidieran perfectamente. Todos los valores venían a constituir la síntesis viviente y operante de la Ciudad-Estado. La Atenas del tiempo de Pericles es la más alta encarnación de este ideal.

4. La educación en Esparta y en Atenas

El ideal educativo de la *polis*, no obstante las diversas condiciones sociales de los distintos pueblos, se actuaba a través de dos formas de educación: la *gimnástica* o educación física, y la *música* o educación artístico-literaria (5). *Los tipos más característicos y complementarios de la educación griega se hallaban encarnados por las instituciones pedagógicas de los dos centros más célebres, Esparta y Atenas, que respondían al ideal dórico y al ideal jónico del Estado.*

El Estado de Esparta, oligárquico y de estructura militar, permaneció más cercano al tipo arcaico y es un modelo de *sistema estatal* de educación. La oligarquía dominante, constituida por los dorios conquistadores o *espartiatas*, que sometieron a los indígenas privándoles de los derechos políticos (*periecos*) o reduciéndoles a esclavos (*ilotas*), empeñada en defenderse de los enemigos externos y en extenderse mediante la fuerza de las armas (baste recordar el sangriento sometimiento de los mesenos), acabó por anquilosar la ciudad en una severa ordenación oligárquica y en un conservadurismo, contrario a toda novedad, basado en la fuerza militar. Como dice

(5) El término «música» tiene aquí un sentido muy amplio: además de su sentido propio, se toma como complejo de todas las artes formativas del espíritu.

Platón, los espartanos eran «gobernados como un ejército en campaña», no «como ciudadanos habitantes de una ciudad».

La educación espartana, en efecto, trataba de hacer de cada ciudadano (es decir, sólo de los pertenecientes a la casta de los conquistadores) un soldado disciplinadísimo, fuerte de cuerpo, animoso y de «buen consejo», es decir, un servidor del Estado. Esto explica por qué la organización educativa, sólida y uniforme, era monopolio del Estado (6); la ordenación política y la ordenación educativa se identificaban. La leyenda ha hecho de Licurgo (siglo IX a. de C.), inspirado por Apolo, el gran legislador espartano (7).

Hasta la edad de siete años, los niños sanos (8) eran educados en casa, confiados a los cuidados de la madre y de la nodriza, y desde esta edad habituados a dominarse y a sufrir con entereza. A los siete años eran separados de la familia y tomaba posesión de ellos el Estado, que los educaba en común, en edificios públicos llamados *gimnasios*. La instrucción se limitaba a leer, a escribir y al aprendizaje mnemónico de cantos que celebraban las virtudes guerreras y el amor a la patria (9); incluso la enseñanza de la música y de la danza tenía carácter guerrero. Asimismo las mujeres — para que después fueran madres severas y valientes — recibían una educación viril, adquirían un carácter masculino: participaban en los ejercicios de los varones (carreras, lucha, etc.) y se hacían hábiles en despachar los negocios, habida cuenta de la prohibición que pesaba sobre los hombres, dedicados solamente a la milicia y al cuidado del Estado, de atender toda actividad económica y profesional, a la que consideraban como indigna de ellos.

La educación, rigurosísima, se basaba en el endurecimiento físico; los jóvenes no llevaban pantalones ni siquiera en invierno, vestían un tosco sayo, dormían en duros lechos, eran parcos en los manjares y sometidos a pruebas crueles (como la fustigación) para que se habituaran a soportar el dolor. Eran tenidos en gran consideración la modestia, la concisión en el hablar (*laconismo*), el respeto por los ancianos, símbolo del rigorismo de casta, con los que había que conversar. Todo debía tender a formar la *virtud cívica*, consistente en tener *coraje, destreza, orgullo y valor de soldados, obediencia ciega y*

(6) Esparta fué quizá la única ciudad griega en que la educación gozó de una organización estatal.

(7) En realidad, el ordenamiento político-pedagógico atribuido a Licurgo es el fruto de una larga experiencia histórica.

(8) Como se sabe, los niños deformes o de constitución débil eran abandonados en el monte Taigeto.

(9) Tirteo, con sus elegías, es el poeta nacional espartano. Instigó a la juventud a cultivar las virtudes cívicas y a morir por la patria.

sentimiento del amor y de la dignidad. La educación era presidida por un altísimo magistrado llamado *paidónomos* (*educador de niños*), asistido por *flageladores*, que ejecutaban los castigos (10). A los veinte años el joven era *ἔρην*, y a los treinta estaba en posesión de los derechos civiles y formaba parte de la asamblea, aunque seguía siendo soldado hasta los sesenta; entonces pasaba a ser miembro del consejo de ancianos.

Tal era la educación en Esparta, modelo de densidad, uniformidad y rigor, tipo clásico de educación militarista y cívica, entendida como absoluta subordinación de todas las actividades individuales al Estado y por el Estado, el único que tiene el derecho de educar. Pero, por esto mismo, educación unilateral y defectuosa como toda educación estatalista que hace del Estado el rígido monopolizador de la libertad personal y de todo expediente espiritual, capaz de ejercer incluso una gran sugestión en tiempos de relajación moral y de debilidad estatal, pero educación de cuartel, que comprime las más elevadas actividades del espíritu, y en la que el valor y la fuerza carecen de nobleza y generosidad. En un cierto sentido, una educación que anula toda vida privada y hace del Estado el único depositario de la virtud, es la traición de la educación; impedir que los hombres se formen y tengan una existencia personal propia, es un abuso de poder, deseducativo en cuanto tal; enseñarles a liberarse de ellos mismos y condenarlos a la ambición entusiasta de pertenecer únicamente al Estado, es lo opuesto a una educación digna del hombre.

A diferencia de Esparta, que acabó por anquilosarse en su conservadurismo, Atenas, cuyo Estado se organizó gradualmente en forma democrática, ofrece el verdadero tipo de la educación griega, el concepto más complejo y más rico de la *areté antigua*. Ya con Solón (siglo VI), la distinción de las clases sociales se basaba no en el nacimiento, sino en el censo; y con la reforma de Clístenes (509 a. de C.) el círculo de los participantes en la vida pública se extiende hasta incluir diversos rangos sociales. Todos los ciudadanos eran iguales ante la ley, y en la vida pública lo que contaba era el mérito personal: «Un hombre, si es capaz de ayudar a la ciudad, no se ve impedido por la obscuridad de su condición». Por otra parte, la libertad del individuo no contrastaba con la autoridad del Estado, ya que el individuo se sometía espontáneamente a las leyes y a los magistrados; los extranjeros y también los exilados hallaban hospitalidad en Atenas sin desconfianza y sin peligro de que por ello su-

(10) Además del paidónomo, y en su ausencia, los ancianos — e incluso cualquier ciudadano — tenían el derecho de aconsejar y de castigar.

friera la unidad social. El griego «libre» cultivaba y apreciaba las artes, las letras, la belleza en general, y en armonía con ellas se adiestraba en las virtudes de la guerra y participaba en la vida pública. Éste fué el ideal educativo y político de la Atenas de Pericles.

A diferencia de Esparta, Atenas no tenía una organización escolar estatal; la educación se dejaba al cuidado de los particulares. Hasta los siete años, el niño permanecía en el *gineceo* (la parte de la casa destinada a las mujeres), confiado a la madre y a la nodriza; después ingresaba en instituciones públicas, en las que el Estado solamente ejercía su vigilancia (por medio de magistrados llamados *sofronistas*). Todos los ciudadanos, cualquiera que fuera la clase a que pertenecieran, podían acudir a las instituciones educativas, y la participación en los diversos grados y la duración de los estudios sólo dependían de las posibilidades económicas de la familia y de la capacidad de los individuos.

Las formas educativas eran la *música* y la *gimnástica*, educación del espíritu y educación del cuerpo, pero esta última se llevaba a cabo de modo que completara y perfeccionara la educación intelectual. El *gramático* enseñaba a leer, a escribir, los primeros rudimentos de la aritmética y el recitado de los poemas (entre los que figuraban Homero, Hesíodo y los líricos gnómicos), considerados maestros de verdad y de virtud; el *citarista* enseñaba a tocar la cítara y la lira y a cantar los poemas (la música, como dice Platón, era considerada como «el arte que, regulando la voz, llega al alma y le inspira el gusto de la virtud»); el *pedotriba* o maestro de gimnasia enseñaba en las «palestras» públicas los ejercicios atléticos del *pentathlon* (salto, carrera, lanzamiento del disco y del venablo, lucha), entendidos también como medio de perfeccionamiento moral, es decir, de potenciación del predominio de las energías espirituales sobre las fuerzas físicas. Entre los ejercicios eran preferidos aquellos que requerían inteligencia o servían para estimularla; la danza y la equitación también se hallaban muy difundidas. Por último, los *pedagogos*, viejos esclavos, acompañaban a los chicos a la palestra y a las clases de los maestros de gramática y de música.

Este curso de educación duraba hasta los catorce o los dieciséis años; de los dieciocho a los veinte había un período de servicio militar, que era de la competencia del Estado y que se llamaba *efebato* por tener efecto sobre los jóvenes o *efebos* (los que alcanzaban el *ebe* o madurez), los cuales, a esta edad, entraban a formar parte de un *demo* (una de las tribus en que se hallaba dividida Atenas) y podían considerarse ciudadanos, con libertad de ejercer los derechos civiles en una convivencia social libre y ordenada.

A pesar de su brevedad, de lo expuesto resulta con toda eviden-

cia que la educación en Atenas, física y espiritual al mismo tiempo, orientada a la formación intelectual, estética y moral del espíritu, tenía como fin la realización de un ideal de belleza como desarrollo armónico y simultáneo de todas las facultades físicas y mentales. Puede decirse que era *música en el sentido griego de la palabra*, es decir, *interior armonía del sentir y del pensar*. Es el primer tipo de *educación liberal*, o sea digna de un hombre libre, al que le pertenece el reconocimiento de la libertad, porque sabe hacer uso de ella en favor del bien de la comunidad y respetando la autoridad del Estado: libre educación del individuo como potenciación de las iniciativas personales en su aportación a la vida social.

CAPÍTULO II

EL NACIMIENTO DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA Y LA FILOSOFÍA PRESOFISTA

1. La filosofía y su primer problema

Filosofar es una actitud natural del hombre: todos los hombres, al menos implícitamente, son «filósofos», porque todos tienen la capacidad de reflexionar. Filosofía (de *philos* y *sophia*) significa *amor a la sabiduría*; y la aspiración humana a conocer no tiene límites, porque el hombre quiere conocerlo todo. Esta suprema aspiración le es natural porque también lo es la capacidad infinita de pensar, en que reside su dignidad suprema, o sea la que hace de él el fin con respecto al cual cualquier cosa creada es medio.

Nuestra exigencia más urgente es conocernos a nosotros mismos y con nosotros al mundo en que vivimos, conocer nuestra esencia y la de las cosas, es decir, saber cuáles son los *primeros principios* de nuestra existencia y de la realidad universal. Por esto, más que a conocerlo todo (saber cuantitativo), aspiramos a conocer las verdades esenciales o primeras que hacen que todo sea inteligible, aunque muchas cosas permanezcan desconocidas para nosotros (saber cualitativo). La Ciencia de los primeros principios se llama *Metafísica* (*metá physiká*) o *filosofía primera* (11). Históricamente, el primer problema de la metafísica es el del mundo y de su «Orden» (*cosmos*), que remite a un «principio» (*arjé*) o a varios principios.

El mundo puede ser objeto de «observación» y de «reflexión»: el «científico» observa, el «filósofo» reflexiona. La realidad observada es el mundo tal y como se manifiesta a nuestra experiencia sensible (*fenómenos* o *lo que aparece*); la misma realidad en cuanto objeto

(11) En la edición de las obras de Aristóteles hecha por Andrónico de Rodas (siglo I a. de C.), los tratados concernientes a la *filosofía primera* (o *metafísica*) se encuentran después (*metá*) de los libros de física.

de reflexión es el mundo penetrado en su esencia, es decir, en su profunda inteligibilidad. Desde el primer punto de vista lo estudian la física y las otras ciencias naturales, que experimentan hechos, formulan hipótesis, describen fenómenos; desde el segundo, la metafísica, que se pregunta *qué es* el mundo en su esencia: *el problema filosófico del mundo es el problema del principio o de los principios primeros* de la realidad. En él se halla implícito otro problema: ¿cuál es el *valor* y el *significado* del mundo? Y, al hablar del mundo, nos referimos ante todo al hombre y a su existencia. Por tanto, el problema cosmológico es también problema del hombre, que quiere darse cuenta de la inmensa casa en que habita, de quién la ha hecho y del puesto y de la condición de sí mismo, que es quien la habita. El interés por el significado y el destino del mundo es, en el fondo, interés por el significado y el destino de nuestra existencia.

El cuerpo nos pone en relación con las cosas, es nuestra ventana abierta a la realidad: el primer contacto con el «exterior» es *sensible*, es contacto con las cosas tal y como aparecen ante nuestros sentidos, o sea, como suele decirse, con el mundo fenoménico. Sobre los fenómenos captados inmediatamente se ejercen la observación científica y la reflexión filosófica, con lo cual el mundo viene planteado como objeto de conocimiento. La realidad circundante deja de ser captada en la inmediatez sensorial y se hace *objeto* de nuestra mente; el mundo comienza a ser un problema por resolver y no ya solamente una realidad vivida.

La multiplicidad y la variabilidad de las cosas nos impresionan inmediatamente; con la observación y la reflexión comenzamos a descubrir una cierta unidad en el acaecer de algunos fenómenos. Así nace en nosotros la convicción de que, bajo la aparente diversidad, hay en los mismos fenómenos algo común, un ligamen constante, una ley unificadora, un principio del que derivan y participan todos ellos. Pero nosotros no lo vemos, *no es sensible*. ¿Qué es entonces?

Lo inaferrable produce maravilla, perplejidad, espanto. En la primera hora de la reflexión se presenta como un *quid* animado, como una fuerza, como algo extraordinariamente corpóreo, en el que el hombre se siente como inmerso o englobado. El mundo se puebla de fuerzas ocultas inaferrables; la potencia de lo invisible se agiganta. Así nace en los primitivos (12) el *mito*, que, aun en su

(12) «Primitivos» no son únicamente los pueblos antiquísimos. Lo «primitivo» se halla también en cada uno de nosotros: mentalidad «primitiva» es la del niño; pueblos y hombres primitivos los encontramos aún hoy, etc. El «primitivismo» no es un estadio o una época, sino una «constante» de la historia de la humanidad.

forma fantástica, es la primera fase de la ciencia y de la filosofía. Toda clase de fenómenos es remitida a una sola causa, a una única fuerza; poco a poco se descubre también que incluso fenómenos de distintas clases tienen ligámenes entre sí y entonces se imaginan relaciones entre las distintas causas formando un *orden* de la naturaleza dentro del cual se unifica la multiplicidad de las cosas.

El orden natural, ante una reflexión más madura, se presenta cada vez menos corpóreo; y hace que surja también el problema de si él mismo no hace referencia a un principio. Así se llega a la concepción de un Ser absoluto, Principio de los fenómenos y de su orden, trascendente al hombre y a las cosas; el problema del origen del mundo es también el problema teológico o de Dios.

La mutabilidad de las cosas, no menos que la multiplicidad, atrae la atención del hombre. Los fenómenos se repiten, es verdad; pero no se repite el mismo fenómeno: el rayo de hoy es siempre un rayo, pero no es el de ayer; los seres vivientes son siempre clasificables en especies, pero los seres que viven hoy no son los del pasado. *El devenir es la ley del mundo* y presenta dos elementos: el *movimiento* y el *tiempo*, que es su medida y que también es sucesión indefinida como el mismo devenir, que en el tiempo se desarrolla indefinidamente. Otro problema se plantea: ¿hay a través del devenir, como lo prueba la repetición de los fenómenos, algo constante? ¿Cuál es, comparativamente, el valor y el significado de lo que deviene? ¿Es real lo que *deviene*, o lo que *es*? Aquí se esconde la exigencia profunda del *porqué* de nuestro nacer y morir, del *porqué* de la vida. El hombre advierte, aunque sea confusamente, que no todo es vano y pasajero; que todo cuanto él produce con su múltiple actividad, desde los palafitos hasta las grandiosas civilizaciones milenarias, no puede desaparecer, aunque deje un pálido recuerdo perdido en la lejanía del tiempo; siente, en suma, que la existencia, aun desarrollándose y actuándose temporalmente en el mundo, no cobra cumplimiento ni en la naturaleza ni en la historia. La filosofía trata de responder a estas preguntas y de profundizarlas, traduciendo en forma racional estas exigencias inmediatas e insuprimibles.

2. El período religioso

La filosofía griega, cuyas primicias coinciden con las cosmologías míticas, nace como problema del origen del mundo y de la generación de las cosas. Los griegos más antiguos se expresan por medio de imágenes, pero el lenguaje poético de las imágenes prepara las construcciones filosóficas por conceptos.

La fantasía primitiva atribuye un alma a las cosas del mundo; el hombre se siente rodeado de fuerzas ocultas y misteriosas, que aún no logra determinar. En un segundo estadio, personifica los mismos elementos de la naturaleza y se forja las divinidades a su imagen y semejanza (*politeísmo antropomórfico*). Cada mito es el disfraz fantástico de una fuerza física personificada y animada que gobierna una clase de fenómenos, es un dios que infunde temor y exige culto y adoración. Así nacen los dioses, y el mundo se puebla de ellos. En un primer tiempo, la exigencia filosófica se formula míticamente, coincide con la religiosa; el contenido de la religión se identifica con el que nosotros llamamos ciencia y filosofía. Pero, aunque sea a través del mito, la mente del hombre se ha elevado de lo particular a lo universal, de lo temporal a lo eterno. La divinidad es una ley de la naturaleza o una virtud o una norma personificadas; lo natural y lo divino no se distinguen; los dioses viven la vida del universo y el universo es a su vez una manifestación de fuerzas ocultas. Este *naturalismo mítico-religioso* es la primera respuesta a problemas no planteados aún filosóficamente; la religión es una especie de filosofía o de ciencia fantásticas.

En los poemas de Homero, en efecto, la jerarquía de las fuerzas de la naturaleza es la misma que la de los dioses (como es sabido, el Olimpo está poblado por divinidades superiores e inferiores bajo el cetro de Zeus) y la ordenación de las potencias cósmicas coincide con la del mismo Olimpo; la sabiduría del mundo es de origen divino. También todo lo que de casual y de imprevisible hay en la naturaleza y en la vida humana es atribuido a la voluntad de los dioses, frecuentemente caprichosa y mudable, y dominada por las pasiones más violentas; el acontecer fatal e inevitable de ciertos sucesos es obra de una fuerza omnipotente (Destino o «Moirá»), a la que está sujeto el mismo querer divino.

En Hesíodo, el problema cosmológico tiene ya un ligero indicio de enfoque filosófico, es un conato de *búsqueda*. Su *Teogonía* incluye una cosmogonía; el problema del origen del mundo y de la causa de todas las cosas se halla estrechamente ligado al de la generación de los dioses. El principio de las cosas no puede representarse: «En el principio fué el Caos, luego la Tierra desde su ancho seno... y Eros, que sobresale entre los Dioses inmortales».

Homero, Hesíodo y otros poetas no sólo son los primeros «filósofos» y teólogos de Grecia, sino también los primeros maestros de moral y de política. Los dioses, además de ser representaciones míticas de fuerzas naturales, son también la encarnación de los más altos ideales de la vida. Las virtudes humanas — el valor, la prestancia física, la belleza, la astucia, etc. — son atribuidas en mayor

proporción a los dioses, los cuales, por otra parte, influyen en el curso de nuestros acontecimientos: las leyes de la sociedad son de origen divino. De donde se sigue la necesidad, por parte del hombre, de procurarse el favor de la divinidad mediante el culto (oraciones y sacrificios). Ahora bien, si esto servía, indudablemente, para confirmar por un lado el respeto y la obediencia a las leyes y para disciplinar las pasiones humanas, por otro no era suficiente para una visión ética de la vida. Los mismos dioses, en el fondo, obedecían a su voluntad caprichosa y pasional, y se hallaban sujetos a las mismas debilidades de los hombres; con frecuencia, su mismo juicio no se inspiraba en la justicia sino en la venganza, y difícilmente era regulado por la razón. El mismo culto era practicado con fines utilitarios y considerado como un medio puramente exterior para ganarse la benevolencia de los dioses y para escapar al merecido castigo de las culpas cometidas. También faltaba una íntima comunicación del individuo con la divinidad, y quedaban sin satisfacer las exigencias de la supervivencia del alma y de una justicia ultraterrena.

Las deficiencias de la religión oficial (el carácter epidérmico de las prácticas y sus aspectos groseros y supersticiosos) dieron lugar a algunas formas religiosas no conformistas, menos ignorantes y más interiores. Así tuvieron lugar, desde el siglo VII a. de C., algunas tentativas de reforma religiosa, que favorecieron el paso desde el mito a la búsqueda filosófica propiamente dicha y que transformaron el culto exterior, al menos en los espíritus más cultivados, en experiencia mística. Habida cuenta de que en Grecia la religión era el nexo entre la sociedad y el Estado (la familia, la *gens*, la tribu y la ciudad tenían cada una un dios que soldaba en una unidad el agregado), es evidente que la *religión de los misterios*, difundida desde fines del siglo VII a. de C., tuvo profundas repercusiones. También la expansión colonial y la transformación de las antiguas aristocracias, primero en tiranías y luego en democracias, favorecieron este espíritu reformador.

Estas nuevas aspiraciones ético-religiosas se concretan en el siglo VII en las doctrinas cosmológicas y cosmogónicas del orfismo (llamado así en recordación del poeta mítico Orfeo, el «revelador», después de su bajada al Averno), especie de religión secreta, que entró en contacto y se fusionó con otras formas religiosas como los Misterios eleusinos (culto de Demeter, cuyos misterios se celebraban en Eleusis) y dionisiacos, así llamados por referencia al dios Dionisos-Baco. También el orfismo practicaba el culto de Dionisos.

Parece ser que, para los órficos, Cronos, el Tiempo, es el principio de las cosas; de aquí su creencia en el *gran año del mundo*,

que enlaza a su vez con la concepción cíclica del cosmos (*palingenesis*). Todas las cosas se repiten cíclicamente: hay ciclos de nacimientos y de tiempo, gira la «rueda del destino». Estas vicisitudes se desarrollan según una ley inflexible, el dominio de la Necesidad (*ananké*), que regula al tiempo y, con él, a la vida cósmica. La vicisitud cíclica tiene una finalidad moral: palingenesis significa regeneración del mundo y redención respecto del principio del mal. Esto viene atestiguado por el mito de Dionisos-Zagreus, que, comido por los Titanes (elemento del mal), vuelve a ser engendrado por Zeus, que come el corazón de aquéllos. De las cenizas de los Titanes, fulminados por el mismo Zeus, nacen los hombres, en los que, por consiguiente, existe el elemento titánico (cuerpo = mal) y el dionisiaco (alma = bien). El proceso cíclico tiene como fin la liberación respecto del elemento del mal. Para el hombre, esto sucede mediante la *metempsychosis*, es decir, mediante el paso del alma, después de la muerte, de un cuerpo a otro. Sin embargo, el ciclo puede ser abreviado con la purificación, y éste es el fin de los ritos órficos: substraer, por medio de ellos, al alma del iniciado de la «rueda de los nacimientos», para que, libre del cuerpo, pueda volver al Hades. Para el orfismo, la filosofía es *itinerario*, *camino ascendente* de purificación y liberación; el concepto será recogido y profundizado por Platón.

Con los misterios se constituyó, junto a la religión oficial, otra que influyó ampliamente sobre todas las esferas de la cultura griega. Entre los poetas, sobre todo Esquilo y Píndaro contribuyeron a transformar el politeísmo antropomórfico en la concepción de la divinidad única, que, por encima de todo lo humano, gobierna los acontecimientos de la vida cósmica.

Así, el orfismo, a través de los poetas, favoreció eficazmente el proceso de unificación del politeísmo. «Lo que en otros pueblos han sido los sacerdotes, fueron en Grecia los poetas; o sea, los más antiguos, los más influyentes, los universalmente reconocidos maestros y educadores de su pueblo» (Zeller). Así tuvo lugar un sincretismo entre la religión de los misterios y la oficial que gravitaba sobre los dos principios de Zeus y del Hado.

El período religioso del pensamiento griego se halla en estrecha conexión con el posterior, más propiamente filosófico y científico, que es la continuación y el desarrollo del primero. Mediante la acción de la poesía y en virtud de la influencia de las investigaciones científicas particulares, especialmente astronómicas, el pensamiento comienza a despojarse gradualmente de su carácter mítico, sin una neta separación entre las concepciones cosmológicas y teológicas, a que hemos aludido, y las llamadas especulaciones físicas, de las que

tratamos a continuación. En pocas palabras, el nacimiento de la filosofía se vió favorecido: 1) por el desarrollo de la poesía lírica gnómica; 2) por la religión de los misterios; 3) por el progreso de las ciencias de la naturaleza.

3. Búsqueda de un elemento universal como principio primero. La escuela jónica

Antes que en la Grecia propiamente dicha, la filosofía floreció en las colonias griegas de Oriente y de Occidente. Grecia es un país montañoso y poco fértil; por otra parte, circundada por el mar, le ha sido siempre muy fácil el contacto con las tierras cercanas. Hacia el siglo VIII los griegos colonizaron Italia meridional y Sicilia (Magna Grecia); y, después de la emigración de los dorios al Peloponeso, el Asia Menor, cuyas ciudades marítimas tuvieron más importancia que otras colonias. La primera escuela filosófica propiamente dicha surgió, en efecto, en la Jonia.

En Mileto, ciudad de la Jonia, nació Tales hacia el 624 a. de C., y vivió hasta el 546 o 545. Político, matemático y astrónomo, se le atribuyen muchos descubrimientos; es probable que predijera un eclipse solar. Para Tales (considerado como uno de los Siete Sabios), el *principio* (*arjé*) y la *substancia* de las cosas es el *agua*. Ésta no tiene principio ni fin, es fuerza activa «viviente», animada (13), de la que derivan todas las cosas. Por lo tanto, no se trata del agua en el solo sentido material y empírico; el agua sensible es para Tales el símbolo de la Unidad originaria, de la que todo proviene. La multiplicidad de las cosas se unifica en este principio animado y eterno, elemento «divino», como lo llama Aristóteles (14), que también es «substancia»; en efecto, para Tales, el agua *está bajo* la tierra y la sostiene.

Contemporáneo de Tales fué Anaximandro de Mileto, nacido por el año 610 y muerto alrededor del 547 a. de C., también hombre político, matemático y astrónomo, y quizá autor de un poema *En torno a la naturaleza*, del que conservamos un solo fragmento. Para él, el principio primero y la substancia de las cosas es el *Indeter-*

(13) *Hilozoísmo* es la doctrina que admite la animación universal de la materia.

(14) De estos primeros filósofos hasta Sócrates no poseemos los escritos. Su doctrina se ha reconstruido sobre los pocos fragmentos que de ellos nos han quedado y sobre los testimonios de autores posteriores. Entre las fuentes principales se pueden enumerar los *Diálogos* de Platón y el Libro I de la *Metafísica* de Aristóteles.

minado (ápeiron), viviente, eterno y divino, que todo lo contiene y del que todo se origina, sin que sea identificable con ninguno de los cuerpos que son objeto de experiencia sensible. En Anaximandro ya se advierte un progreso notable con relación a Tales. El *ápeiron* gobierna el universo con una ley permanente a través del devenir, del nacer y del morir de mundos infinitos; todo proviene de él y todo se disuelve en él. El movimiento le origina sacudidas que determinan una «separación» de los elementos contenidos en él (teniendo así lugar la distinción de los contrarios, de lo frío y de lo caliente, de lo húmedo y lo seco). Más que una masa corpórea, el *ápeiron* es una cantidad espacial, que abraza y gobierna todas las cosas, pero permaneciendo distinto de todo y trascendiéndolo todo.

En el único fragmento que poseemos, se expresa así el filósofo: a aquello «de lo cual tomaron su origen las cosas, vuelven en su disolución, dándose así mutuamente reparación y satisfacción por la injusticia según el orden del tiempo». Una ley cósmica de justicia regula el nacimiento y la muerte de los mundos; todas las cosas vuelven a su principio originario; es decir, la multiplicidad, a través de la muerte de todas las cosas, se resuelve en la unidad primitiva, y así se reintegra la armonía del principio eterno y divino. Hay una justicia superior que reprime toda violación y restablece infaliblemente la ley; ahora bien, el nacimiento es la ruptura de la unidad primitiva, es nacimiento de los diversos elementos y fin de la armonía originaria. Por consiguiente, el nacimiento es por sí mismo una culpa; es de justicia que todas las cosas paguen su pena; la muerte es la condena por la violación y la restauración de la unidad homogénea.

A la escuela jónica pertenece también Anaxímenes de Mileto, que vivió hacia finales del siglo VI a. de C. El principio de todas las cosas es el *Aire*, que engendra, rige y gobierna lo que fué, es y será (incluso a los dioses) a través de los dos procesos opuestos de la *rarefacción* y de la *condensación*. Enrareciéndose, el aire se hace fuego; condensándose, viento, luego nube, agua, tierra y piedra; por el mismo proceso se engendran el frío (por la condensación) y el calor (por la rarefacción). El aire, fuerza animadora del mundo, es el principio del movimiento y de todo cambio. También para Anaxímenes, como para Anaximandro, el devenir del mundo es cíclico: periódicamente se disuelve en el principio originario divino y eterno para volver a engendrarse a partir de él.

4. La escuela pitagórica

El problema del *arjé* o del principio primero también es propio de la escuela pitagórica (una especie de secta político-religiosa con ritos secretos), cuyo nombre lo toma de Pitágoras, nacido en Samos en el siglo VI, el cual la fundó en Crotona (Italia meridional). Pitágoras (que probablemente no escribió nada) y el antiguo pitagorismo se hallan envueltos en la leyenda y es imposible distinguir la doctrina personal del maestro de la de sus discípulos.

El *Número* es el *arjé* de las cosas, dicen los pitagóricos, y lo entienden no sólo en sentido cuantitativo y matemático, sino también cualitativo, o sea metafísico y religioso. En los números distinguen el *par* (ilimitado) y el *impar* (limitado), opuestos entre sí; esta oposición se encuentra en toda la naturaleza y explica sus contrastes: el límite (el orden) es la perfección. Los números, por tanto, dan razón del devenir y, por otra parte, le dan armonía y regularidad. Por esto hay en las cosas un principio de desorden y desarmonía (la materia) y otro de orden y de armonía, por lo que el mundo es un *cosmos*, es decir, un todo armónico y ordenado. En este sentido, los pitagóricos se anticipan a la ciencia moderna, según la cual las leyes de la naturaleza se pueden expresar en términos matemáticos. Por primera vez en la historia del pensamiento occidental, la medida matemática es adoptada como principio de inteligibilidad del orden y de la unidad del mundo.

Los números no son entidades abstractas y fijas, sino la fuerza generatriz del devenir de la naturaleza y al mismo tiempo armonizadora: no es relación de *cualidades* contrarias, sino de *cantidades* opuestas (limitado-ilimitado); la armonía es el fundamento de los opuestos. Principio generador de los números es el *Uno* eterno e inmutable, Mónada suprema, divina. Por consiguiente, dualismo: por una parte el Uno (principio) y por otra los números y las cosas de las que los mismos números son leyes intrínsecas. En la Unidad se componen las antítesis y los contrastes; en lo eterno se resuelven las mudables vicisitudes de las cosas y se apacigua el bregar de la vida. La incesante vicisitud del devenir cósmico es también vicisitud del alma (los pitagóricos admiten la *metempsicosis*, a través de la cual el alma, armonía inicial, cobra una armonía cada vez más perfecta — y armoniza a los cuerpos a los que se une — con la purificación gradual, no por medio de ritos y de prácticas propiciatorias, sino con la actividad teórica, que la libera de la cadena de los nacimientos y la restituye a la divinidad); más aún: el devenir cósmico

no es más que una ampliación al universo del de las almas, entendido como proceso de armonización cada vez menos imperfecta y no como cambio de la esencia del alma. Por tanto, no sólo *metempsychosis*, sino también *metacósmosis*. El cuerpo es la cárcel, la tumba del alma, la cual, con la muerte y tras haber expiado en otros cuerpos sus culpas, se reúne, más allá del devenir terreno, con el Uno que en sí resuelve todas las antítesis. De aquí el carácter ascético de la moral pitagórica, consistente en la liberación del alma con relación al cuerpo, como proceso de purificación y vuelta al Principio divino (15).

5. El eterno devenir de Heráclito

Heráclito (540-476), de Éfeso, ciudad de la Jonia, oscuro de estilo y austero de carácter, es el primer filósofo griego cuya doctrina nos ha sido transmitida con un margen de menor incertidumbre que la de los pensadores que hasta aquí hemos estudiado; los testimonios son numerosos y los fragmentos originales son notables. Para el efesio, el principio de las cosas es el *Fuego*: «Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será Fuego, que con medida se enciende y con medida se apaga». La vida cósmica es *devenir* («todo se mueve»), pero con un orden: el Fuego es razón divina (*logos*), principio activo inteligente y creador, ley universal del mundo. «Con el Fuego se truecan todas las cosas y el Fuego con todo se cambia, como el oro con las mercancías y éstas con el oro».

El Logos todo lo domina. Principio generador, no excluye la lucha y la discordia; de la unidad brotan los opuestos y viceversa; todo contraste supone la unidad que es su racionalidad intrínseca. El universo es desarrollo incesante de *contrarios* en lucha recíproca, paso o trasmutación de un contrario en otro: del frío se pasa al calor y del calor al frío, de lo húmedo a lo seco y de lo seco a lo húmedo, etc. La extinción de un contrario es la vida de otro, y la

(15) Entre los pitagóricos posteriores merece mencionarse Filolao, contemporáneo de Sócrates, que desarrolló la doctrina de la Escuela con un sentido científico más riguroso. De su libro *Sobre la naturaleza* nos quedan importantes fragmentos, como también de Arquitas de Tarento (filósofo y hombre político), con el que mantuvo relaciones amistosas Platón. Por motivos políticos (los pitagóricos, que pertenecían al partido aristocrático, fueron combatidos por los demócratas), hacia finales del siglo V fué incendiada la escuela de Crotona y sus seguidores fueron muertos casi todos. Hacia la segunda mitad del siglo IV a. de C. dejó el pitagorismo de ser una escuela; en el siglo I a. de C. renació transformado como neopitagorismo.

muerte de éste es el retorno del primero a la existencia; el devenir se debe a la «superación» sin tregua de los contrarios. En esta superación, los contrarios se reclaman entre sí, y el uno existe por el otro: la enfermedad, porque existe la salud; el mal, porque existe el bien, etc. La lucha es la ley «del mundo y la guerra (*pólemos*) es la común generatriz y la dueña de todas las cosas». La armonía de los contrarios se realiza en la unidad del Fuego; la armonía visible del mundo no es más que un reflejo de la invisible del Logos, presente a la mente del hombre, principio constitutivo de la realidad universal. A los sentidos se les escapa la racionalidad que gobierna el devenir, y bajo este aspecto, dice Heráclito, nos engañan, en cuanto nos dan a conocer la apariencia y no la esencia de las cosas. Por esto la filosofía es *investigación*, desvelamiento gradual de la verdad, más allá de las apariencias sensibles. La armonía es la unidad latente en los contrarios, que el Logos une sin identificarlos ni suprimirlos.

Lo mismo que todo proviene del Fuego, así todo retorna a él, a través del doble proceso: «hacia abajo» (fuego, aire, agua, tierra) y «hacia arriba» (tierra, agua, aire, fuego); luego, de nuevo, vuelven a engendrarse las cosas a partir del Fuego, y así por siempre en acontecer alterno que se repite incesantemente en el tiempo (teoría del *eterno retorno*). También el alma humana es una chispa del Fuego divino, la cual, durante un cierto tiempo, escapa a la muerte del cuerpo y brilla como «árido esplendor»; luego vuelve al principio, donde se transforma en partícula indistinta de la indestructible llama, que consume al mundo para alimentar perennemente la vida con su muerte perenne. Éste es el camino del alma, de la que es imposible encontrar los confines, «¡tan profunda es su razón!» Su meta es lo eterno, donde cesan las injusticias y se libera del peso de la existencia.

6. El diseño de la dialéctica del ser y del devenir. La escuela eleática

Un viejo y pobre rapsoda, que en la juventud había combatido por su patria y que, al sonreír la victoria al conquistador, había pasado de la Jonia (nació, en efecto, en Colofón hacia el año 580 a. de Cristo) a Elea, colonia focense de la costa de Campania, hombre impetuoso y mordaz, al volar de sus cantos sembraba las semillas de una reforma religiosa que había de contribuir no poco al progreso de la filosofía. Hablamos de Jenófanes, considerado por la tradición como el fundador de la escuela eleática, y que llegó a cen-

tenario. Por los fragmentos que nos han quedado de un poema doctrinal suyo *Sobre la naturaleza*, por las *Elegías* y por las *Sátiras* sabemos que polemizó contra el antropomorfismo y acaso también contra el politeísmo. Según él, los dioses no pueden tener nada humano, ni el ropaje, ni la voz, ni el cuerpo. Estas cosas atribuidas a los dioses no son más que erradas fantasías de los mortales, que se los figuran a su semejanza. De modo semejante, si los bueyes, los caballos y los leones pudieran representarse a los dioses, se los figurarían como bueyes, caballos y leones. En cambio, los dioses no nacen ni mueren. Hay un *Dios único*, «mayor que los dioses y los hombres y en nada semejante a los mortales, ni por el aspecto ni por el pensamiento»; todo lo mueve con su mente, pero en sí mismo es inmóvil, inmutable y eterno. Parece ser que Jenófanes no identifica al único Dios con el universo (*panteísmo*); el Todo, en su unidad y totalidad, no parece ser el mismo Dios, aunque Dios no sería sin la unidad y la totalidad (sin el universo).

El verdadero fundador del eleatismo es Parménides, de Elea, nacido hacia el 546 a. de C., el primer metafísico del pensamiento occidental, autor también de un poema didascálico *Sobre la naturaleza*, del que nos han llegado numerosos fragmentos. Para Parménides son dos las vías por las que puede encaminarse la búsqueda: la vía de la *Verdad* y la de la *opinión*, es decir, la del *Ser* y la del *No-ser*. La primera es la vía de la razón y de la persuasión, la segunda la vía de los sentidos y de la apariencia engañosa. Para la razón, el *Ser es y no puede no ser; el No-ser no es y es necesario que no sea*. Por lo tanto, no hay más que una sola cosa por conocer: el Ser, que es eterno, incorruptible, uno e inmutable (16). El Ser es *finito* en cuanto no tiene defecto alguno (para los griegos, lo infinito es incompleto; lo ilimitado y lo indefinido indican imperfección); es plenitud y es de forma esférica. El Ser de Parménides tiene los mismos caracteres del Dios de Jenófanes. La otra vía, la de la opinión, es la sensible, que se detiene en la apariencia, es decir en el nacer, en el perecer y en el cambiar de las cosas, en el devenir, que no es pensable ni expresable. El cambio y la multiplicidad, el nacer y el morir son *nombres*.

Tratemos, brevemente, de entender esta doctrina que señala un jalón en la historia del pensamiento humano.

Si existen las cosas con un principio, y las primeras tienen carac-

(16) El Ser es *eterno* porque excluye la sucesión temporal; la eternidad es presente, absoluta y total («Nunca ha sido ni será nunca, porque es *ahora* todo al mismo tiempo, uno y continuo»); por esto es también *incorruptible*; es *uno* e indivisible porque es todo igual y no puede ser más o menos; es *inmóvil* porque está en sus propios límites.

terres opuestos al segundo, resulta que el principio tiene una esencia peculiar. Es más, las cosas no están bajo el mismo título que el principio; por consiguiente, sólo el principio es uno, eterno, inmóvil; luego el principio es el Ser y sólo el Ser puede ser principio. De donde se sigue la afirmación parmenídea: sólo *el Ser es*. Además, pensar es pensar algo; no hay pensamiento sin un objeto del mismo pensamiento, que no puede tener por objeto más que lo que es; luego el objeto del pensamiento es el Ser y sólo el conocimiento del Ser es conocimiento verdadero. El Ser, principio eterno e inmutable de todas las cosas, es también el fundamento del conocimiento. «Por consiguiente, es necesario decir y pensar que el Ser es. Puesto que el ser es, el no-ser no es.» Por esto, «es la misma cosa el pensar y el ser»; o bien: «La misma cosa es el pensar o el pensamiento que es, ya que sin el ser, en que se expresa, no se puede encontrar el pensar. Porque nada hay ni habrá fuera del Ser». Esto asentado, resulta que, si el *Ser es*, las cosas del mundo físico que tienen los caracteres de la mutabilidad y de la multiplicidad, opuestos a los del Ser, no son, *son No-ser*, no en el sentido de que sean nada, sino en el de que *no son* el Ser. Si el Ser, objeto de la razón, es la verdad, el devenir o No-ser, objeto de los sentidos, es la opinión, la apariencia, el error; es más, en rigor de verdad, del No-ser no se puede hablar, no hay discurso.

En Parménides se da explícitamente y por primera vez el problema crítico del conocimiento y la distinción entre conocimiento racional y conocimiento sensible. El Ser y la verdad no son dados en la inmediatez de la experiencia sensorial; es más, lo sensible es mudable y contradictorio (las cosas cambian y unas veces son de un modo y otras de otro). El pensamiento, en cambio, no tiene por objeto lo que varía en su modo de ser, es decir, lo que no es, sino lo que siempre es inmutablemente idéntico a sí mismo. Por vez primera, el *arjé* de las cosas es identificado con el *ser*, con el que se identifica la «substancia» o lo que está debajo del devenir. *El ser es el principio metafísico de todo ente real*; él (y no el devenir) es también el único y verdadero objeto del pensamiento, *el comienzo y el fin* de la búsqueda filosófica. Parménides es el primero que plantea el problema del principio primero y de la substancia en el *plano ontológico*: la filosofía es *discurso del ser y sobre el ser*. Parménides es en verdad el padre, no sólo de la filosofía occidental, sino de la filosofía en cuanto tal. El Ser de que habla tiene, por tanto, un doble valor: *lógico y metafísico*. En el primer significado es la cópula *es* con que se formula el juicio: juzgar es afirmar lo que es. Por lo tanto, del mundo sensible no hay juicio, porque no se puede afirmar el Ser de lo que no es. En el segundo caso, el Ser es el Ser en sí, ob-

jeto inteligible de la mente, necesario, absoluto: *el Ser es el absoluto lógico (no se puede conocer más que el Ser) y el absoluto ontológico (no hay más que el Ser, que no puede no ser)*.

La doctrina de Parménides suscitó vivas polémicas entre sus contemporáneos. En defensa del maestro volcó la agudeza de su ingenio y el método de la dialéctica el discípulo Zenón, de Elea (nacido hacia el 490 a. de C.), del que nos han llegado algunos fragmentos. Paradójica es a primera vista, en la doctrina parmenídea, la identificación del devenir con el No-ser; pues bien, Zenón pretende demostrar la verdad de esta tesis. Caracteres del mundo sensible son la multiplicidad y el movimiento; si se demuestra que son contradictorios y, por consiguiente, impensables, se habrá demostrado que lo sensible, como dice Parménides, no es. El método de Zenón consiste, pues, en reducir al absurdo la tesis de aquellos que, contra Parménides, negaban (por contradictoria) la unidad de lo real; por esto Aristóteles lo considera el inventor de la *dialéctica*. El método dialéctico, en efecto, consiste en argumentar partiendo de proposiciones (no importa si son verdaderas) admitidas por los adversarios para demostrar que las consecuencias son contradictorias y que, por consiguiente, contradicen a las mismas premisas. Ahora bien, si se admiten la multiplicidad y el movimiento, se va al encuentro de una serie de contradicciones o dificultades (*aporías*); por lo que la multiplicidad y el movimiento no son; luego el devenir no es y sólo es el Ser (*monismo* y no pluralismo), como enseñaba Parménides.

Contra la multiplicidad argumenta, entre otras cosas, del siguiente modo: «Si las cosas constan de una pluralidad, es necesario que sus elementos sean tantos cuantos son, ni más ni menos; y si son tantos cuantos son, son limitados. Si las cosas constan de una pluralidad, ésta es ilimitada, porque entre los elementos singulares pueden haber otros, y, entre éstos, otros todavía. Y así son infinitos»; luego, «si las cosas son una pluralidad, son grandes y pequeñas al mismo tiempo: tan grandes como para ser de magnitud ilimitada, tan pequeñas como para no tener magnitud alguna».

Contra el movimiento argumenta diciendo, entre otras cosas, lo siguiente: *a)* Argumento llamado de *Aquiles*: Aquiles «el de los pies ligeros» no puede alcanzar la tortuga si hay una cierta distancia que lo separe de ella, pues en el tiempo en que él alcanza el punto donde ahora está la tortuga, ésta ha llegado a otro; y cuando ha alcanzado a éste, la tortuga se encuentra en otro todavía, y así hasta el infinito; *b)* Argumento de la *flecha*: la flecha en movimiento está quieta; en efecto, la flecha no puede menos de ocupar en cada instante un espacio, respecto al cual es inmóvil; pero todo el tiempo en que se mueve está hecho de instantes, luego durante todo el

tiempo la flecha está inmóvil. Conclusión: admitiendo la multiplicidad y el movimiento derivan consecuencias contradictorias, luego no existen ni la una ni el otro y el No-ser no es.

Bajo un cierto aspecto, el error fundamental de estos argumentos consiste, como observa Aristóteles, en no distinguir la divisibilidad «potencial» del espacio y del tiempo, de la división «actual», lo que es «divisible» de lo que está «dividido». Esto no obstante, Zenón tiene el mérito de haber descubierto la dialéctica y haber planteado bajo una nueva luz los problemas del espacio, del tiempo y del movimiento.

Discípulo de Parménides fué también Meliso, de Samos (siglo v a. de C.), valeroso marino que en el año 441 a. de C. venció a la flota ateniense. Acepta y defiende la doctrina parmenídea, pero, a diferencia del maestro, sostiene que el Ser es *infinito*, porque no puede ser limitado ni por otro Ser, puesto que el Ser es uno, ni por el No-ser, que no es. El Ser es eterno, no como eterna presencia intemporal (Parménides), sino como duración infinita sin comienzo ni fin. De acuerdo, en cambio, con el maestro sostiene que el movimiento no es, por lo que, si las cosas cambian, no son; no existe la multiplicidad mudable, sino la unidad inmutable. Por esto es engañoso el conocimiento sensible, que nos atestigua la realidad de las cosas y su cambio.

7. Primeras tentativas de síntesis entre el ser y el devenir. Empédocles

Figura extraña es la de Empédocles, de Agrigento (nacido alrededor del 483 a. de C. y fallecido, exilado en el Peloponeso, hacia el 424 a. de C.). Filósofo, hombre político y taumaturgo, en su poema didascálico *Sobre la naturaleza* (del que poseemos numerosos fragmentos, como también de otra obra titulada las *Purificaciones*) considera, con Parménides (17), que el Ser es eterno e inmutable, pero, a diferencia del Eléata, pretende explicar el devenir o el mundo de las cosas que nacen, devienen y mueren.

Elementos primeros — las cuatro *raíces* de todas las cosas — son para Empédocles la tierra, el agua, el aire y el fuego. Su mezcla da lugar al «nacimiento» de todas las cosas, su separación a la «muerte». Y esto por la acción de dos fuerzas: la *Amistad* y la *Discordia*. La primera une los elementos, la segunda los separa. Las

(17) Parménides y Empédocles son los únicos filósofos que expresan en verso su filosofía. En la antigüedad, solamente Lucrecio seguiría este ejemplo.

cuatro raíces y las dos fuerzas son inmortales y eternas; predominan alternativamente en el correr del tiempo, y «pasando las unas a través de las otras, se hacen ora esto ora aquello, eternamente iguales siempre». El ser es, por consiguiente, eterno e inmutable, pero no es una substancia única. El múltiple acontecer de la vida cósmica se compone en la *Esfera* divina, en la que los elementos son unificados por la Amistad; la Discordia queda fuera y la rodea. En esta fase no hay cosa alguna (ni tierra, ni cielo, ni mar); sólo existe la divinidad en su bienaventurada e inmensa soledad. Al predominar la Discordia se rompe la unidad y los elementos se separan. La Amistad tiende nuevamente a conciliarlos y así se forman las criaturas mortales, en las que, por lo tanto, se hallan entremezcladas la Amistad y la Discordia. Esto explica por qué se disgregan las cosas y se originan siempre nuevas creaciones. El alternarse de la Amistad y de la Discordia es la sucesión de la formación y destrucción del mundo.

El alma humana se libera del elemento del mal a través de la metempsícosis, proceso de purificación y salvación (18). Cuando el ciclo del mundo se cumple, con la disolución de las cosas se recompone la armonía de la Esfera, «siempre igual a sí misma en todas sus partes». De esta forma, la pluralidad de los elementos no niega el ser; el devenir no niega la eternidad e inmutabilidad de los principios, ni, a su vez, el ser niega lo mudable y lo múltiple; ésta es la verdad «no engañosa» del Logos. La Esfera es Mente sagrada e inefable, que con «rápidos pensamientos» atraviesa al mundo entero. Así Empédocles, admitiendo la inmutabilidad y unidad de los cuatro elementos y la mutabilidad y multiplicidad de las cosas, trata de conciliar el ser y el devenir.

8. El dualismo de Anaxágoras

Con Anaxágoras de Clazomenes — nacido hacia el 500 a. de C. y muerto en Lampsaco por el año 428 a. de C. — la filosofía de las colonias jónicas y de la Magna Grecia hace su entrada en el Ática, por los años en que en Atenas brillaba el astro de Pericles, del que

(18) Como puede verse, Empédocles, en las *Purificaciones*, vuelve sobre las doctrinas órfico-pitagóricas. Para él, «lo semejante se conoce con lo semejante y el conocimiento es el encuentro entre el elemento que está en el hombre y el mismo elemento que está en la cosa». Los *efluvios*, emitidos por los distintos cuerpos, producen la sensación cuando se introducen en los *poros* apropiados de nuestros sentidos. También el conocimiento intelectual tiene lugar del mismo modo, como contacto de lo semejante con lo semejante (el agua se conoce con el agua, la tierra con la tierra, etc.).

el filósofo fué amigo y maestro. A pesar de vivir ajeno a toda actividad práctica, acusado de impiedad por los enemigos de Pericles, fué obligado a dejar Atenas y a volver a la Jonia.

Según Anaxágoras, las cosas están formadas por *partículas* pequeñas — cualitativamente distintas e invisibles — o *semillas*. En la originaria mezcla caótica «todas las cosas estaban juntas». Su separación tuvo lugar por medio de un movimiento de revolución que primero opera en un punto y que luego se propaga a la masa. Este movimiento inicial no surge del seno de la mezcla primitiva, sino que es impulsado por un motor, la *Mente* o *Inteligencia* (*nous*). En virtud de su acción, de la mezcla se forman las distintas cosas, el *cosmos*, la naturaleza, que tiene leyes propias, es decir, un orden peculiar. Los elementos que componen los objetos del mundo sensible, según Anaxágoras, no son simples; en efecto, las semillas son divisibles al infinito y es infinito el número de ellas contenido en la más pequeña parte de materia: «En todó hay una parte de todo» y *todo es todo*. Las distintas cosas (huesos, cabellos, uñas) que se forman del pan que comemos, en él están contenidas; y si una cosa difiere de otra, el pan del agua, es porque en lo que llamamos pan hay una mayor cantidad de este elemento. Aristóteles les dió a estas partículas el nombre de *homeomerías*, dado que, para Anaxágoras, cada parte (*méros*) de una substancia es «homogénea» o semejante (*ómoios*) al todo. Todo elemento componente es eterno y «ninguna cosa nace ni perece»; el nacer es «reunirse» y el perecer «separarse» de los elementos preexistentes. Anaxágoras admite que las propiedades de las cosas, como nos las hacen conocer los sentidos, les pertenecen realmente; sin embargo, considera imperfecto el conocimiento sensible y más verdadero el racional. En efecto, los sentidos no perciben la multiplicidad de las semillas que están en cada cosa; sin embargo, nos dan a conocer las que en ella predominan. Así, pues, por una parte, «la debilidad de nuestros sentidos nos impide conocer la verdad», como él mismo dice; por otra, «lo que aparece ante nuestros sentidos es una visión de lo invisible». Las semillas invisibles «se ven» con la mente.

Dos cosas se han de poner de relieve en la doctrina de Anaxágoras: a) la causa del orden del mundo es un principio inteligente, o Intelecto divino, separado de la materia primordial; b) el esfuerzo por injertar en una naturaleza mecánicamente concebida (es decir, que se desarrolla según leyes necesarias) un cierto finalismo. Por un lado, el filósofo excluye que lo que acontece en la naturaleza sea debido al hado invencible, que no es más que «un nombre vano»; por otro, en la formación y explicación del cosmos, le da un lugar muy señalado al mecanicismo. A propósito de esto es muy cono-

cido el reproche de Platón (compartido por Aristóteles) en el *Fedón*: Anaxágoras no se sirve del Intelecto ni lo considera como principio del ordenamiento de las cosas, que explica con causas naturales y mecánicas. De aquí el sobrenombre de «físicísimo» que se le dió para indicar su actitud de hacer autónomo el problema de la naturaleza. Podemos decir que, para él, es válido el mecanicismo en el orden físico (y se justifica el reproche de Platón); metafísicamente, en cambio, el mundo y su orden se originan en virtud de la acción de la Mente y tienen un fin.

CAPÍTULO III

LA INTENSIFICACIÓN DE LA REFLEXIÓN CRÍTICA Y LA DOCTRINA SOFÍSTICO-DEMOCRÍTEA

1. Las nuevas condiciones político-sociales de Atenas y la nueva educación: los sofistas

Con Anaxágoras puede considerarse clausurado el período de la filosofía presofista o, como generalmente suele decirse, presocrática, es decir, el período llamado *cosmológico*.

Las nuevas condiciones de Atenas entre la segunda mitad del siglo VI y el final del siglo V (la ciudad vino a ser el centro de la cultura griega); la necesidad de una filosofía más fiel a la vida concreta y más interesada en los problemas del hombre que en los de la naturaleza; el poderío político y el nuevo orden democrático, contribuyeron a determinar el paso de los presofistas a los sofistas. Más que especular en torno al origen y al principio primero del mundo, es el mundo tal y como es, como lo vivimos cada día en nuestra vida de hombres lo que queda planteado como problema. La victoria sobre los persas, las libertades democráticas, la prosperidad económica, el nexo cada vez más estrecho entre cultura y política cambian la orientación de la filosofía. El griego, en esta época de esplendor, se halla como arrebatado por la alegría de vivir, sugestionado por el poder y por la belleza de la Atenas de Pericles; interesado por el mundo terreno y sobre todo por el hombre que en él vive y obra, cree que el secreto y el sentido total y último de la existencia humana y de la vida universal residen en esta tierra.

La flamante madurez y el contacto con nuevos pueblos conmueven de raíz a los antiguos ordenamientos de la *polis* y a toda la ensambladura social. El equilibrio entre la libertad individual y la autoridad de la ley se rompe; el pasado y las antiguas instituciones se sienten como un peso, como un estorbo del que hay que liberarse

mediante una renovación *ex novo* de los ordenamientos sociales (19). Las instituciones democráticas favorecieron la disolución de la *polis* e hicieron sentir cada vez más la necesidad de una *preparación técnica* en orden a la participación en la vida pública. El poder de la elocuencia, del discurso bien preparado y bien dicho y, por tanto, persuasivo, era el medio más idóneo para prosperar en el terreno político y para hacer triunfar la opinión propia; por esto, los jóvenes sintieron la necesidad perentoria de educar las dotes oratorias y de raciocinio, de adquirir todas aquellas nociones de historia, de economía y de literatura que fueran útiles para lograr el éxito. Evidentemente, la gimnasia y la música, es decir la educación de la Ciudad-Estado, eran insuficientes para satisfacer estas nuevas exigencias, siendo necesaria, por tanto, una enseñanza cultural superior y sobre todo más extensiva (*enciclopedismo*).

Intérpretes de este particular momento histórico fueron precisamente los sofistas con su relativismo teórico y práctico, su indiferencia u hostilidad hacia las tradiciones religiosas, la osadía crítica y racionalística, la secularización de la moral y del derecho, el carácter humanístico de su filosofía y la nueva educación práctica. *Sofista* es precisamente aquél que ejerce la profesión de sabio (del maestro de la virtud) y enseña a cambio de un pago. Por consiguiente, el propósito de la sofística, más que especulativo, es práctico-educativo: la cultura (y la filosofía) como instrumento de formación del hombre para la vida pública. La filosofía tiene por objeto al *hombre en el mundo*, por lo que se transforma en *antropología*.

El hombre se constituye en problema central, pero es considerado en la inmediatez empírica de *individuo*; la sofística, en efecto, más que de lo universal, se preocupa de lo particular, de los eventos más que de la ley, de los individuos más que de los géneros. No busca una racionalidad *objetiva* en el mundo, reflejo o participación de un orden trascendente y eterno; se detiene en las opiniones *subjetivas*, que tienen una validez *práctica* y no teórica, *relativa* a las situaciones particulares. La convergencia de las opiniones es sólo un encuentro fugaz de intereses pasajeros. Las opiniones son verdaderas mientras lo *parecen* (mientras «se está persuadido» de que lo son); las leyes morales y jurídicas sólo son justas por «con-

(19) Evidentemente, los conservadores, mantenedores del viejo orden social, combatieron las nuevas ideas subversivas y destructoras de los principios ético-religiosos que habían forjado la grandeza de Atenas en el pasado. Entre los más encarnizados adversarios de los innovadores podemos recordar a Aristófanes, el gran comediógrafo, que, por lo demás, fué también un innovador, y a Platón, del que en seguida hablaremos. Las *Nubes* son la comedia en la que los sofistas son escarnecidos con mayor ahinco (incluido Sócrates, considerado por Aristófanes como un sofista).

vención», no por «naturaleza». En este sentido se puede hablar de «iluminismo» (intereses mundanos, político-sociales, espíritu reformista, despreocupación respecto de la tradición, etc.) como también de «humanismo» de la sofística, en contraposición al llamado «tradicionalismo» y «naturalismo» o «cosmologismo» de los filósofos anteriores. El haber llamado la atención sobre el hombre, sobre su actividad mundana y normas que la regulan, así como sobre el principio subjetivo del conocimiento (el hombre como sujeto del conocer), y el haber despertado el sentido crítico de la búsqueda contra todo dogmatismo, y el interés por lo concretamente humano, son méritos innegables de la sofística.

2. Protágoras y la formación del hombre político

Sin embargo, lo concretamente humano es captado por la sofística en su individualidad empírica. Tal es el hombre de Protágoras, de Abdera (el más grande de los sofistas, nacido hacia el año 480 a. de C. y muerto hacia el 410 a. de C.), en su célebre fragmento: «El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son». Así comenzaba su obra *Sobre la Verdad*, de la que conservamos pocos fragmentos, como de la titulada *Sobre los Dioses*. Esto significa que la verdad es relativa al hombre y que todos los juicios, afirmativos o negativos, son subjetivos. No hay verdad absoluta y objetiva, nuestras impresiones sensoriales son subjetivamente verdaderas: las cosas y sus cualidades (el objeto) son como el sujeto las siente (por ejemplo, el mismo aire, frío para mí, para otro es caliente). En pocas palabras, el hombre no es medida constante y siempre igual, sino medida que tiene la misma movilidad de las cosas que ha de medir; así se da una correspondencia entre el sujeto sentiente y la cosa sentida.

Excluido un criterio objetivo de conocimiento para distinguir lo verdadero de lo falso, resulta que no importa la verdad de lo que se dice (hasta el extremo de que no existe una verdad objetiva, válida para todos) sino el *modo* como se dice, no el contenido sino la forma. Una opinión se impone sobre otras no porque sea verdadera, sino porque la sugestión de la palabra y la «sutileza» del argumentar saben engendrar *persuasión* en quien escucha. Este es el fin de la *retórica*, de la que fueron grandes maestros los sofistas (20).

(20) Dejando a un lado toda otra consideración, el estudio de la retórica enriqueció y perfeccionó a la lengua griega.

mediante una renovación *ex novo* de los ordenamientos sociales (19). Las instituciones democráticas favorecieron la disolución de la *polis* e hicieron sentir cada vez más la necesidad de una *preparación técnica* en orden a la participación en la vida pública. El poder de la elocuencia, del discurso bien preparado y bien dicho y, por tanto, persuasivo, era el medio más idóneo para prosperar en el terreno político y para hacer triunfar la opinión propia; por esto, los jóvenes sintieron la necesidad perentoria de educar las dotes oratorias y de raciocinio, de adquirir todas aquellas nociones de historia, de economía y de literatura que fueran útiles para lograr el éxito. Evidentemente, la gimnasia y la música, es decir la educación de la Ciudad-Estado, eran insuficientes para satisfacer estas nuevas exigencias, siendo necesaria, por tanto, una enseñanza cultural superior y sobre todo más extensiva (*enciclopedismo*).

Intérpretes de este particular momento histórico fueron precisamente los sofistas con su relativismo teórico y práctico, su indiferencia u hostilidad hacia las tradiciones religiosas, la osadía crítica y racionalística, la secularización de la moral y del derecho, el carácter humanístico de su filosofía y la nueva educación práctica. *Sofista* es precisamente aquél que ejerce la profesión de sabio (del maestro de la virtud) y enseña a cambio de un pago. Por consiguiente, el propósito de la sofística, más que especulativo, es práctico-educativo: la cultura (y la filosofía) como instrumento de formación del hombre para la vida pública. La filosofía tiene por objeto al *hombre en el mundo*, por lo que se transforma en *antropología*.

El hombre se constituye en problema central, pero es considerado en la inmediatez empírica de *individuo*; la sofística, en efecto, más que de lo universal, se preocupa de lo particular, de los eventos más que de la ley, de los individuos más que de los géneros. No busca una racionalidad *objetiva* en el mundo, reflejo o participación de un orden trascendente y eterno; se detiene en las opiniones *subjetivas*, que tienen una validez *práctica* y no teórica, *relativa* a las situaciones particulares. La convergencia de las opiniones es sólo un encuentro fugaz de intereses pasajeros. Las opiniones son verdaderas mientras lo *parecen* (mientras «se está persuadido» de que lo son); las leyes morales y jurídicas sólo son justas por «con-

(19) Evidentemente, los conservadores, mantenedores del viejo orden social, combatieron las nuevas ideas subversivas y destructoras de los principios ético-religiosos que habían forjado la grandeza de Atenas en el pasado. Entre los más encarnizados adversarios de los innovadores podemos recordar a Aristófanes, el gran comediógrafo, que, por lo demás, fué también un innovador, y a Platón, del que en seguida hablaremos. Las *Nubes* son la comedia en la que los sofistas son escarnecidos con mayor ahinco (incluido Sócrates, considerado por Aristófanes como un sofista).

vención», no por «naturaleza». En este sentido se puede hablar de «iluminismo» (intereses mundanos, político-sociales, espíritu reformista, despreocupación respecto de la tradición, etc.) como también de «humanismo» de la sofística, en contraposición al llamado «tradicionalismo» y «naturalismo» o «cosmologismo» de los filósofos anteriores. El haber llamado la atención sobre el hombre, sobre su actividad mundana y normas que la regulan, así como sobre el principio subjetivo del conocimiento (el hombre como sujeto del conocer), y el haber despertado el sentido crítico de la búsqueda contra todo dogmatismo, y el interés por lo concretamente humano, son méritos innegables de la sofística.

2. Protágoras y la formación del hombre político

Sin embargo, lo concretamente humano es captado por la sofística en su individualidad empírica. Tal es el hombre de Protágoras, de Abdera (el más grande de los sofistas, nacido hacia el año 480 a. de C. y muerto hacia el 410 a. de C.), en su célebre fragmento: «El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son». Así comenzaba su obra *Sobre la Verdad*, de la que conservamos pocos fragmentos, como de la titulada *Sobre los Dioses*. Esto significa que la verdad es relativa al hombre y que todos los juicios, afirmativos o negativos, son subjetivos. No hay verdad absoluta y objetiva, nuestras impresiones sensoriales son subjetivamente verdaderas: las cosas y sus cualidades (el objeto) son como el sujeto las siente (por ejemplo, el mismo aire, frío para mí, para otro es caliente). En pocas palabras, el hombre no es medida constante y siempre igual, sino medida que tiene la misma movilidad de las cosas que ha de medir; así se da una correspondencia entre el sujeto senciente y la cosa sentida.

Excluido un criterio objetivo de conocimiento para distinguir lo verdadero de lo falso, resulta que no importa la verdad de lo que se dice (hasta el extremo de que no existe una verdad objetiva, válida para todos) sino el *modo* como se dice, no el contenido sino la forma. Una opinión se impone sobre otras no porque sea verdadera, sino porque la sugestión de la palabra y la «sutileza» del argumentar saben engendrar *persuasión* en quien escucha. Este es el fin de la *retórica*, de la que fueron grandes maestros los sofistas (20).

(20) Dejando a un lado toda otra consideración, el estudio de la retórica enriqueció y perfeccionó a la lengua griega.

Las opiniones no se distinguen por su verdad o falsedad, sino por su *utilidad* o *nocividad*; el criterio racional no es la verdad, sino la utilidad o *conveniencia* (21). La «virtud» que por su utilidad ha de ser enseñada, es la de saber «hacer más fuerte a la razón más débil»; y de esto se jactaba Protágoras de ser maestro.

La fortuna de los sofistas, como retóricos y educadores, se explica teniendo presente, como la experiencia demostraba, que en las asambleas populares de la Atenas democrática se imponía a la consideración y era elegido para los más altos cargos públicos quien mejor sabía arrastrar al pueblo con la elocuencia y persuadirlo con la dialéctica. *Los sofistas precisamente educaban a los jóvenes para medrar en la carrera política*; peregrinaban de ciudad en ciudad, dando lecciones mediante los honorarios respectivos (por vez primera y contra el desprecio que sintieron los griegos hacia todo trabajo que reportara ganancia), para adiestrar a la juventud en el arte de la palabra y en otras nociones útiles para la vida política y social, para proporcionar el saber de carácter enciclopédico y superficial que bastaba para proseguir la carrera con habilidad. La antigua enseñanza de la *música* fué ampliada con la *gramática*, la *retórica* y la *dialéctica* (22). Pero muy pronto esta última, llamada también arte de disputar, se convirtió en el arte de discutir con palabras (*erística*); y cuanto había de vital en la sofística se estilizó en sutilezas lógicas, en razonamientos cavilosos, verdaderos solamente en apariencia (*sofismas*). El nombre de sofista tomó aquel sentido despreciativo que encontramos en Platón (adversario implacable de estos retóricos) y que con el tiempo ha venido a ser de uso común.

3. El atomismo: Leucipo y Demócrito

Además del problema antropológico (en lo concerniente a la moral) profundizó el cosmológico Demócrito, de Abdera (nacido por el año 460 a. de C.), que, aun no perteneciendo a la sofística, puede considerarse como el filósofo que dió a la doctrina del devenir protagórico un fundamento metafísico y precisamente de una metafísica *materialista* que se compagina con ella. Nos han llegado

(21) En este sentido puede hablarse de *pragmatismo* de la sofística.

(22) Además de Gorgias, del que hablaremos en seguida, merece ser tenido en cuenta, a propósito de esto, su discípulo Isócrates, fundador en Atenas de una célebre escuela de retórica. Isócrates anticipó el ideal del orador «vir bonus dicendi peritus», que en Roma tendrá por teórico a Quintiliano.

numerosos fragmentos de sus muchas obras (propias o atribuidas a él).

Las teorías de Demócrito tienen sus precedentes inmediatos en las de su maestro Leucipo, quizá de Mileto, contemporáneo de Anaxágoras. A Leucipo, del que sabemos muy poco, se deben con alguna probabilidad los fundamentos de la doctrina, a saber: *a*) la multiplicidad originaria de los *corpúsculos*; *b*) que son «*indivisibles*» (por lo que se les llama *átomos*), contra cuanto afirmaba Anaxágoras; «*plenos*», compactos, incausados, imperecederos e infinitos; *c*) que difieren en figura, posición y orden; *d*) que existe el vacío, porque existe el movimiento eterno. El ser (los átomos) es lo lleno, el no-ser es el *vacío*: lo lleno y lo vacío son los principios constitutivos de todas las cosas. De este modo, los atomistas «*materializan*» el Ser de Parménides, así como Protágoras elimina el *Logos* del devenir de Heráclito. Demócrito desarrolló estos puntos en un sistema físico, considerado por algunos como el más grandioso de la Antigüedad y conocido con el nombre de *atomismo*.

Su doctrina se puede resumir así: un vacío infinito y una multitud infinita de átomos son los dos elementos primitivos. Los átomos, corpúsculos sólidos e indivisibles, idénticos por naturaleza (cualitativamente) y diferentes sólo en su forma y magnitud (cuantitativamente), se mueven en el espacio *ab aeterno* y en virtud de una ley natural y necesaria. Los más pesados, cayendo en el vacío, chocan con los más ligeros y se engendra un movimiento de rotación (*torbellino*). Así se origina la formación de infinitos mundos, entre los que se halla el nuestro.

La agrupación fortuita de los átomos trae a la existencia a los distintos seres; la disgregación origina su muerte; las «*membranas*» vacías van a formar otros seres, y así siempre, hasta el infinito. *Unión y separación* de átomos, éste es el cosmos y la vida universal; todo acontece *mecánicamente*, sin ninguna finalidad, sin intervención divina. También el alma está compuesta de átomos, más ligeros y redondos, como los del fuego, pero átomos al fin y al cabo, por lo que también ella se halla sujeta a la disgregación; incluso los dioses son agregados de átomos, sujetos al mismo mecanismo natural, mortales. Los átomos que forman el alma, por su ligereza, se introducen fácilmente entre los poros del cuerpo; por otra parte, de la superficie de los objetos emanan sutiles *imágenes* que, a través de los órganos sensoriales, entran en contacto con los átomos del alma: éste es el mecanismo de la sensación. Sin embargo, la razón interviene para corregir su subjetividad: las *cualidades objetivas* o propiedades *cuantitativas*, como la forma, la magnitud, el movimiento, etc., pertenecen realmente a los cuerpos (propiedades «*reales*»

El hombre, por naturaleza, es conducido al propio interés y placer, subjetivos y, por tanto, variables, como el mismo conocimiento, según los individuos. *Lo mismo que no existe una verdad objetiva universalmente válida, así tampoco existe una ley válida para todos*; igual que para cada uno es verdad lo que le parece tal y tal como le parece, así también para cada uno es justo lo que tal le parece, es decir, lo que en un momento dado le resulta útil. La virtud no es más que *habilidad*, conveniencia, astucia, la misma que enseñaba Protágoras, «tanto en los asuntos privados o en el modo de administrar la propia casa, como en los públicos, o sea en el modo de obrar y hablar para gobernar el Estado». No hay un ideal o una norma de justicia a que tender en un proceso de mejoramiento individual o colectivo, sino la vida personal y política tal *cual es* (no como *debería ser*); la virtud que el sofista enseña es la válida para la vida que está a la orden del día. Y el hombre, por naturaleza busca el placer, lo útil, el poder; combatir esta inclinación natural es fruto de la hipocresía de todos aquellos que son impotentes para satisfacerla. Los hombres, por naturaleza, son desiguales: hay fuertes y débiles; los primeros están hechos para mandar, los segundos para obedecer. El sofista Trasímaco, en el primer libro de la *República* de Platón, sostiene que *la ley natural «es el derecho del más fuerte»*; *las leyes positivas han sido inventadas por los débiles por incapacidad de imponerse a los otros con la fuerza*. En cambio, el más fuerte, despreciando todas las leyes, impone libremente su voluntad, como sostiene Calicles en el *Gorgias* platónico. Estas tesis extremadas pertenecen a la sofística decadente.

Los sofistas amenazaron con provocar una transmutación de los valores morales y disgregar el antiguo orden social, que constituía la solidez del Estado griego. Su individualismo exasperado los incitó a una moral utilitaria y egoísta más allá del bien y del mal, es decir, a una concepción negadora de la moral. Contra este peligroso subjetivismo gnoseológico y ético Sócrates consumió su noble vida.

CAPÍTULO IV

SÓCRATES Y LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS MENORES

1. La personalidad de Sócrates

Sócrates nació en Atenas el año 469 a. de C., siendo su padre Sofronisco, escultor, y su madre Fenareta, comadrona. Comenzó a ejercer el arte del padre, pero la «voz de la conciencia», que consideraba voz divina (*demonio*) y que le fué confirmada por el oráculo de Delfos, le sugirió que su misión era la de educar a la juventud. Y Sócrates, con fe y entusiasmo de apóstol, dedicó toda su vida a tal misión, a la que consideró «divina» e «indeclinable» hasta la muerte; y lo hizo descuidando sus propios intereses individuales e incluso a la familia. Enseñó conversando en las plazas, en el gimnasio, por las calles de Atenas, y dondequiera que encontraba personas dispuestas a escucharlo. Sencillo en su persona y en sus modales, sobrio y a veces modesto en el discurso, hasta en la ironía, siempre tranquilo y sereno, aunque a veces arrebatado e incluso orgulloso, ejerció una sugestión poderosa sobre sus mejores discípulos y sobre Platón, que reveló en los *Diálogos* la profunda personalidad «invisible» del gran Maestro. Pero muy pronto, debido también a sus críticas acerbas al régimen democrático, se atrajo el odio de los adversarios; la verdad siempre es incómoda para quien la dice y para quien la escucha.

A los setenta años, en el 399 a. de C., acusado por Meleto, Anito y Licón de corromper a la juventud y de introducir nuevos dioses, desdénó defenderse en un juicio. Declarado culpable por escasísima mayoría, en el debate para establecer la pena se mostró altivo y orgulloso de su misión. Condenado a muerte, rehusó, a pesar de las insistencias de sus discípulos (y el beneplácito de los mismos gobernantes, que quizá preferían su fuga a la ejecución de la sentencia), escapar de la cárcel para no violar las leyes de su patria. Bebió la cicuta con la serenidad del justo y la dignidad del sabio. Su muerte,

inmortalizada en las últimas páginas del *Fedón* de Platón, lo ha hecho más grande que su misma vida. Como dice un insigne historiador alemán, Zeller, la «muerte de Sócrates fué el triunfo más alto de su causa, la culminación más luminosa de su vida, la apoteosis de la filosofía y del filósofo».

Para dar una dimensión «extraordinaria» del hombre Sócrates son suficientes las dos afirmaciones antedichas: vivió para cumplir una misión divina; escuchó el demonio que le hablaba en su interior. El deber de vivir como vivía se lo había revelado el oráculo de Delfos, se lo había impuesto un dios, al que tenía que obedecer. Cuando en el proceso, según podemos leer en la *Apología* de Platón, se establece la hipótesis de que los jueces lo absuelvan a condición de vivir como los demás hombres, él, por anticipado, rechaza este compromiso: «Atenienses, os estoy reconocido y os quiero de verdad, pero obedeceré al Dios antes que a vosotros». Muchas veces, durante su vida, lo había visitado el mismo sueño, pero para repetirle siempre la misma cosa: que «compusiera música», es decir, que filosofara o se examinara a sí mismo y a los otros (*Fedón*). Pero Sócrates, el conversador familiar únicamente vestido de su pobreza, jamás se jactó de la misión divina de su vida. Sólo hace referencia a ella en el proceso, antes de la sentencia, no como intento de salvar la propia vida, sino para que los atenienses no se priven de un hombre que los mantenga tensos en el espíritu. Y en esta misión divina de enseñar, según verdad, la virtud, que es el bien del alma superior a cualquier otro, Sócrates, durante toda su vida, se sintió asistido por un «demonio», que, en el momento oportuno, lo detiene y le sugiere no lo que debe, sino lo que *no debe hacer*. Es una voz interior prohibitiva que, a un cierto punto, suspende un discurso, le impide una acción y le convence inmediatamente para que no obre u obre de distinto modo; el Sócrates visible obra tras el consejo eficaz de un personaje invisible interior a él. El filósofo, discípulo de Apolo y custodiado por una voz interior y misteriosa, empeñado en una misión divina que había de cumplir en su ciudad, asume también el papel de reformador religioso, junto al de renovador de las costumbres y de la vida civil. Así, pues, hay elementos de juicio suficientes para pensar (y Platón lo pensó) que su vida dependía de un contacto espiritual con el más allá y que, por tanto, el problema del significado de su personalidad debía resolverse por encima de la condición humana normal, a la altura de sus posibilidades más altas y casi inalcanzables.

Las mismas virtudes de Sócrates han de considerarse desde este punto de vista: expresan valores cuya plenitud sobrepasa la acción virtuosa. Toda la *Apología* de Platón es una profesión de vida ejem-

plar; fiel a la propia misión hasta declarar que estaba dispuesto a morir, porque es mejor la muerte que consentir en un mal que se conoce como tal; fiel a la justicia hasta negarse, el único entre los pitágoras, a perseguir a los diez estrategas, y hasta desobedecer la orden de los Treinta. *En Sócrates, la legalidad jurídica es un aspecto de la legalidad moral: las leyes del hombre y del ciudadano se corresponden y se integran.* En efecto, Sócrates, el infatigable conversador de las plazas y de las calles de Atenas, supo ser también un buen soldado, como recuerda Alcibiades en el estupendo elogio que cierra el *Banquete* platónico; resistente a las fatigas, despreciador de la muerte. También fué soldado en la vida, siempre en la brecha para educar y guiar a los jóvenes, sobrio y gran señor de sí mismo, hasta el extremo de poderse abstener de la comida y de hacer los honores a los banquetes de modo que, cuando casi todos se hallaban borrachos, él continuaba conversando sin perder la serenidad y volvía a casa solo. En invierno llevaba el mismo manto que lo cubría en verano y, durante todo un día de estío, se le vió de pie, hasta la mañana siguiente, concentrado en sus pensamientos, no se sabe si razonando o contemplando. Desdeñó la radiante belleza de Alcibiades, porque estaba enamorado de una belleza más pura; la virtud de Sócrates columbró la Idea platónica y, a veces, fué precursora de la excelsitud evangélica: no respondas con la injusticia al que es injusto contigo y, en ninguna ocasión, no hagas mal a nadie. Sócrates quiso encarnar la pobreza que, vestida con la justicia, con la templanza, con la prudencia y con el valor, sabe, así adornada, caminar por el mundo serena y no preocupada, tan segura de sí como para poder concederse diversiones y experiencias mundanas sin menoscabo de su propia dignidad y de su noble empeño. De este modo Sócrates, personaje de una condición humana que fué lo más elevado que la Grecia pagana pudo expresar, vivía en el esfuerzo de «asimilarse» a Dios en lo posible; y «a Dios se le asimila haciéndose justo y santo en la claridad del espíritu» (*Teethetes*).

Y a estas alturas, el personaje se hace más complejo. Tuvo la convicción profunda (esto es lo esencial de la moral socrática) de que virtud y felicidad son inseparables, porque en su unión armónica reside el sentido de la vida; y, al mismo tiempo, defensa de una virtud que exige severa disciplina, de modo que el valor no sea un modo distinto de tener miedo y la templanza otra forma de procurarse los placeres (*Fedón*). Complejo es el personaje, pero no contradictorio: la virtud purificada puede también unirse, segura y con garantías, a la felicidad, y puede aceptar hasta la muerte como un acontecimiento feliz y, de todos modos, no doloroso. Basta pensar en los finales del *Fedón*: recomienda a los afligidos amigos que sean

buenos y a Critón que no se cuide de sus despojos mortales, puesto que ya no serán Sócrates.

¿Dónde se ha de colocar a este hombre singular? Estando por encima de todos, se mezcla con el pueblo, se hace él mismo pueblo y su modo de expresarse se adapta al popular, pues tan familiar y cercano se encuentra a la condición de los más humildes; los sofistas desdeñan sus ejemplos vulgares y él se complace por ello. Aristóteles llama a su discurso «parábola». Por otra parte, el decir socrático, el modo de interrogar y de responder desconcertaba y asombraba a la vez a los interlocutores y al auditorio. Sócrates turbaba los espíritus y engendraba dudas: «Ahora, pues, según me parece», dice Menón en el diálogo homónimo, «me sugestionas, me hechizas, me encantas, de manera que estoy enteramente perplejo. Y, si se me permite bromear, me parece que tú te asemejas en la figura y en todo lo demás a la achatada trimielga, que también paraliza a quien se le acerca y la toca. El mismo efecto me parece experimentar bajo tu influjo, porque me encuentro verdaderamente entorpecido en el alma y en la boca, y ya no sé qué responderte». Sócrates perturba: inspira a quien le escucha propósitos de cambiar de vida; su boca es como una «mordedura de víbora». Alcibíades probó la mordedura del «diente más amargo y en la parte más dolorosa en que se puede ser mordido... porque en el corazón, en el alma o como quiera que deba llamarse esto, me he sentido herido o mordido por los discursos de filosofía, que se hincan con más furia que la víbora, cuando apresan un alma joven y de buen natural, y le hacen hacer y decir algo... y además veo aquí a Fedro, a Agatón, a Erisimaco, a Pausanias, a Aristodemos y a Aristófanes... y a tantos otros... porque todos estáis obsesionados por el sagrado delirio y por la orgía báquica de la filosofía...» (*Banquete*). Sócrates es muy semejante a un sileno que lleva dentro simulacros divinos; y al sátiro Marsia, «insolente» y «flautista» como él, que sin instrumentos, mediante desnudas palabras, obra el mismo efecto: «ser arrastrados violentamente fuera de sí mismos para caer en el embeleso». Es como para taparse los oídos y «escapar» «como de las Sirenas»; es como para desear que el viejo encantador no se halle «entre los vivos». Pero si esto sucediera al fin, continúa Alcibíades, «siento que me dolería aún más; de modo que con este hombre no sé qué hacer». «Ni contigo ni sin ti», se podría decir.

¿Y no atrae y repele al mismo tiempo «la ironía» de Sócrates, esta fuerza del razonamiento, que picotea y deshinchas las palabras sólo llenas de su vacío y que humilla a la retórica y la confunde; que mata la ignorancia, haciéndola consciente de sí misma, para despejar el terreno al otro procedimiento sutil y fecundo de la «mayéuti-

ca»? Procedimiento este último del arte materno: maestría en el parto, incapacidad de procrear, potencia obstetricante de la interrogación que, de su hondonada, evoca a la vida de la conciencia la verdad dormida y sin embargo fecundadora.

¿Dónde se ha de colocar a un hombre semejante? En algún lugar: ocupa el «lugar» situado más allá de la existencia común; por esto es un ejemplo insigne de humanidad, un ejemplar humano expresado de manera compleja y múltiple. Es una personalidad tal que, si no hubiera entrado en el mundo, hoy no seríamos lo que somos; o, mejor dicho, no sentiríamos tan fuerte el remordimiento de no ser aquello que él, hombre de humanidad, nos aconsejó que fuéramos, con bondadoso magisterio. Hasta en la cárcel y en el último instante de su vida recomendó ser buenos y no pensar en él, al que Esculapio, buen médico, curándolo de la vida corpórea, lo mandaba, entre el estupor atónito de discípulos y amigos, al empíreo de los espíritus justos.

2. La universalidad de la verdad y el método educativo

El primer paso decisivo hacia el descubrimiento del hombre — no del *hombre-individuo*, sino del *hombre-persona* — es dado por Sócrates, el verdadero iniciador del *humanismo*, ya que del hombre descubrió no sólo cuanto lo pone al nivel de lo mundano y empírico (como los sofistas), sino la dimensión esencial e intrínseca que lo coloca por encima de lo finito y de lo sensible: la *racionalidad*, por la que él es el sujeto *consciente* de un orden cognoscitivo y de un orden moral objetivos. El conocimiento, que para los sofistas es *opinión*, para Sócrates es *concepto*; la virtud, que para los sofistas es *habilidad*, para Sócrates es *bien* y *sabiduría* (25); la vida social, que para los sofistas es individualismo gobernado por el egoísmo de los particulares, para Sócrates es *estructura orgánica* de leyes que exigen obediencia y respeto. Ayudar a los otros en la *búsqueda* de la verdad (*la verdadera enseñanza no consiste en comunicar desde fuera una doctrina, sino estimular su búsqueda*); convencerlos de que la inteligencia no tiene solamente por finalidad la conveniencia o la utilidad práctica; orientarlos para que vivan según la norma del bien; hacer que nazca en ellos la pasión, contra cómodas creencias o ingenuos dogmatismos, de la discusión hasta el fondo (por lo que fué fácil a los adversarios hacerlo pasar por sofista), éstos fueron los

(25) Sócrates fué el primero que dió al término «virtud» (*areté*) un significado propiamente moral.

finés de la misión educativa socrática. Por consiguiente, también Sócrates, al igual que los sofistas, tiene por objeto de investigación exclusivamente al hombre y a la comunidad en que vive, sin que aliemente ningún interés por la naturaleza ni por las ciencias naturales. Sócrates tiene un fin preciso: fomentar en el hombre la búsqueda y el descubrimiento del hombre mismo. No en vano hizo suyo el lema delfico: «*Conócete a ti mismo*» (26).

El hombre no sólo es sensación, sino también razón; además de ser capaz de sensaciones subjetivas y de opiniones variables, como pretendían los sofistas, lo es también de *conceptos* inmutables y universales. *Conocer es saber por conceptos*: tener el concepto de una cosa es definir la verdadera *esencia* o *naturaleza*, en virtud de la cual ella es lo que es. *El concepto expresa lo que una cosa es verdaderamente*. Ésta es la verdad inteligible y no sensible, acerca de la cual todos los hombres están de acuerdo y que tiene los caracteres de la *necesidad* y de la *universalidad*. *Sócrates es el descubridor del concepto* (del *universal*), cuyas notas esenciales fijó.

El *diálogo* es la forma connatural a la personalidad de Sócrates como pensador y maestro; el método que sigue para la búsqueda de la verdad consta de dos momentos: la *ironía* y la *mayéutica*. Con la primera, el filósofo, asumiendo la actitud del discípulo y declarándose ignorante (para él es sabio quien tiene conciencia de la propia ignorancia, quien sabe que no sabe), invitaba a sus interlocutores (sofistas o jóvenes educados por aquéllos) a dar la *definición* del objeto sobre el que versaba la discusión. Los interrogados, seguros de poseer la ciencia, respondían enumerando (por ejemplo, es santo honrar a los dioses, hacer sacrificios, etc.), o indicando algunas de las cualidades del objeto por definir. Sócrates, hábilmente (mediante oportunas preguntas), demostraba falsa la definición aportada y obligaba a los interlocutores a confesar su ignorancia. El método de la ironía es negativo: *no descubre la verdad, sino que despeja la mente de los interrogados de la falsa sabiduría, y la pone en la mejor disposición para la búsqueda: la de ser consciente de la propia ignorancia, ya que quien cree que sabe no busca y se contenta con su vanidad y con su falsa ciencia. Sólo quien sabe que no sabe trata de saber*. La ironía, precisamente en esta función negativa suya, tiene una gran importancia pedagógica.

Cuando el interlocutor se había confesado ignorante y habían nacido en él la inquietud de la duda y el deseo de conocer, Sócrates le ayudaba a «engendrar» las ideas, esto es — decía bromeando —,

(26) Sócrates no escribió nada y su doctrina la hemos conocido sobre todo a través de los *Diálogos* de Platón, los *Memorables* de Jenofonte y por lo que de él nos dice Aristóteles.

ejercía, como la madre, el arte de la comadrona o *mayéutica*. La mayéutica viene a significar que *la verdad no se aprende desde fuera, sino que se conquista desde dentro*; generación laboriosa cuyos productos son garbillados por la razón. *El maestro no enseña el saber, sino el modo de adquirirlo*. Por otra parte, aun siendo la verdad una *conquista personal* (nadie nos la pueda regalar como un bello producto), es también una *conquista en común*, fruto del diálogo, de la comunicación.

Para Sócrates, no hay «verdad» de lo particular, que es objeto de los sentidos; de lo sensible, contingente y mudable hay opinión, no hay ciencia. El error de los sofistas estaba en identificar todo el conocimiento con la opinión y en negar, con esto mismo, todo criterio de verdad. En cambio, de los casos y de las afirmaciones particulares, prescindiendo de lo que tienen de contingente (*método de la inducción*), se captan los elementos constantes de los seres. Así, por ejemplo, *abstrayendo* de las características individuales que distinguen a un hombre de los otros, la razón capta lo que todos los hombres tienen de común, la *esencia* del hombre, en general, es decir *aquellos por lo que el hombre es hombre*. Así se formula el *concepto* de hombre, se lo define como «un animal racional». Sócrates no ha sistematizado por cierto la *lógica* (es decir, las formas y las leyes del conocer racional), pero ha abierto el camino para esta sistematización con el descubrimiento del *razonamiento inductivo* y del *concepto o universal*.

«*Conócete a ti mismo*»; es decir: conoce lo que de universal hay en ti y que verdaderamente te hace ser hombre; cuál es el cometido que tienes en la vida; cuál es tu deber ser o la norma ideal reguladora de tu conducta; cuáles son tus límites y tu destino. El «*Conócete a ti mismo*» es el lema del verdadero saber, que tiene conciencia de lo que es y de lo que debe hacer. Con esto, Sócrates ha enseñado que la filosofía es reflexión sobre el hombre y sobre la vida de los hombres en el mundo, no para encerrarse en sí misma, sino para descubrir en ella aquellos elementos que impulsan al hombre a sobrepasarse. Éste será el ahondamiento de Platón.

3. La moral socrática

El conocimiento objetivo vale también como sistema de principios reguladores de nuestra conducta. Conocer es definir; y por esto, conocer el bien significa poseer su concepto: *ciencia y virtud se identifican*. Indudablemente, según Sócrates, ninguno se siente moralmente obligado a hacer algo si no tiene «interés» en hacerlo, pero

PERÍODO RELIGIOSO

La educación en la Grecia arcaica	{	HOMERO: el ideal educativo de la <i>aristocracia militar</i> .
		HESÍODO: el ideal educativo del <i>hombre del campo</i> .
		LA CIUDAD-ESTADO: la <i>virtud cívica</i> .
		ESPARTA: <i>educación estatal</i> y endurecimiento físico.
		ATENAS: <i>educación liberal</i> y armonía entre el espíritu y el cuerpo.

El naturalismo mítico-religioso como primera respuesta al problema cosmológico (siglos IX-VII a. de C.) { HOMERO
HESÍODO

La religión de los misterios: palingenesia y metempsicosis (siglo VII a. de C.) { MISTERIOS ELEUSINOS
MISTERIOS ÓRFICO-DIONISIACOS

PERÍODO COSMOLÓGICO

La escuela jónica y la búsqueda del principio primero de todas las cosas (s. VII-VI a. de C.)	{	TALES DE MILETO (el <i>Agua</i>).
		ANAXIMANDRO DE MILETO (lo <i>Indeterminado</i>)
		ANAXÍMENES DE MILETO (el <i>Aire</i>)
		HERÁCLITO DE ÉFESO (el <i>Fuego</i>)

La escuela pitagórica: la doctrina de los números (s. VI-IV a. de C.)	{	PITÁGORAS DE SAMOS
		FILOLAO DE CROTONA
		ARQUITAS DE TARANTO

SINÓPTICO

La escuela eleática;
monismo ontológico;
el Ser como principio
eterno (s. VI-V
antes de C.)

JENÓFANES DE COLOFÓN (*crítica del antropomorfismo*)
PARMÉNIDES DE ELEA (*El Ser es, el No-ser no es*)
ZENÓN DE ELEA (*crítica de la multiplicidad y del movimiento*)
MELISO DE SAMOS (*crítica del cambio*)

Los sistemas pluralistas:
el principio es eterno e inmutable,
pero no es uno (siglo V a. de C.)

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO (*las cuatro «raíces»: [tierra, agua, aire, fuego] y la «Esfera»*)
ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE (*las semillas primitivas y el Nous*)
LEUCIPO DE MILETO (*primer esbozo del atomismo*)
DEMÓCRITO DE ABDERA (*el vacío, los átomos, el movimiento*)

PERÍODO ANTROPOLÓGICO

Los sofistas: el problema del hombre y la filosofía como preparación para la vida práctica. Humanismo y subjetivismo moral y gnosológico (s. V a. de Jesucristo)

PROTÁGORAS DE ABDERA (*el hombre es la medida de todas las cosas*); la educación debe formar al hombre político.
GORGIAS DE LEONTIS (*Nada es*). *Dialéctica y Retórica*.
ISÓCRATES y la escuela de retórica.
El problema de la justicia: *ley natural y ley positiva*.

SÓCRATES
(469-399 a. de C.)

a) Doctrina del conocimiento: *el juicio inductivo y el universal* (concepto).
b) el método educativo: la *ironía* y la *mayéutica*.
c) la moral: *sabiduría, bien y virtud*.

Las escuelas socráticas (s. IV a. de C.)

La escuela cínica y ANTÍSTENES: *sólo en la virtud reside el bien*.
La escuela cirenaica y ARISTIPO: *sólo la sensación es subjetivamente verdadera; la felicidad consiste en el placer del momento* (hedonismo). La autonomía de la persona y la educación antisocial.

esto no significa de ninguna manera, como decían los sofistas, que el bien reside solamente en la utilidad y en el interés particular de cada uno. El hombre debe buscar, desde luego, su bien y su utilidad, pero su «verdadero» bien y su «verdadera» utilidad sólo puede encontrarlos en el *bien objetivo* (y no en el placer y en la utilidad individuales). En otros términos, conocer el bien objetivo y hacer que las propias acciones guarden uniformidad con él es hacer el propio bien y la propia utilidad (utilitarismo bien entendido). Saber *lo que se debe hacer es la virtud*.

Para Sócrates, *el bien consiste en lo útil para todos*. El hombre, obrando por el interés común, gana incluso la propia felicidad, que reside cabalmente en la conciencia de obrar con justicia, en el dominio de sí mismo y de los propios impulsos. El sabio es, pues, justo, fuerte y temperante. Sólo así la voluntad particular de cada uno puede coincidir con la ley moral, y el bien de cada uno con el de todos.

Y como *virtuoso es quien es sabio*, repetía Sócrates, hace el bien quien lo conoce; he aquí *la virtud del saber (intelectualismo ético)*. Por otra parte, quien conoce el bien no puede dejar de practicarlo, ya que sólo quien es virtuoso es feliz; y como todos los hombres aspiran a la felicidad, es imposible que quien conoce el bien haga el mal, labrando así su propia desgracia. Por lo tanto, nadie es malo voluntariamente; los que obran mal, lo hacen por ignorancia; la culpa y el vicio son errores de juicio. Quien, en vez del placer de la virtud, prefiere los placeres subjetivos del momento, se equivoca en el cálculo; para hacerlo virtuoso basta enseñarle qué es el bien. *El mejoramiento de los individuos y de la sociedad humana es una cuestión de educación*. Todas las virtudes presuponen la sabiduría; todos los males derivan de la ignorancia. Evidentemente, como observará Aristóteles, no es suficiente conocer el bien; también quien lo conoce hace con frecuencia el mal.

La moral de Sócrates se llama *eudemonismo* (*eudaimonía* = felicidad), en cuanto pone el fin último o bien del hombre en la felicidad, consistente en perseguir el verdadero bien, que también corresponde a la verdadera utilidad de cada uno. Sólo así se adquiere la *virtud*, que es el *conocimiento* del bien. El concepto es *ley de la mente*; la virtud es *ley de la vida individual y social*.

4. Las escuelas socráticas menores

La poderosa personalidad de Sócrates influyó sobre sus contemporáneos y sobre las generaciones posteriores. En efecto, los grandes sistemas, el de Platón primero y el de Aristóteles después, tienen su

origen en la especulación socrática. Pero, además de Platón, otros discípulos continuaron o desarrollaron la doctrina del maestro, la cual, por su poca sistemática, se prestaba fácilmente a desarrollos parciales y unilaterales. Así se formaron las «Escuelas socráticas», llamadas *menores* en relación a la gran Escuela platónica, las cuales, debido incluso a la influencia de otras filosofías, más que desarrollarlos, exageran o falsean sin rodeos algunos aspectos del pensamiento socrático, el cual, por lo demás, es el producto de un personalísimo temperamento filosófico, más que un sistema construido.

El interés de los discípulos se concentró sobre todo en la doctrina moral. Antístenes de Atenas (que vivió en el siglo IV a. de C.; de sus escritos nos quedan escasísimos fragmentos), primero discípulo de Gorgias y, después de la muerte de Sócrates, jefe de la escuela fundada por él en el Gimnasio de Cinosargos (de donde le vino el nombre de *escuela cínica*); y Aristipo de Cirene, nacido por el año 430 a. de C., fundador de la *escuela cirenaica*, son, excepción hecha de Platón, los dos «socráticos» mejores. Las dos escuelas, que, a través de varias vicisitudes, tuvieron una larga duración, representan dos direcciones morales opuestas.

Sócrates había enseñado que la virtud es el mayor bien; Antístenes y sus seguidores entienden este principio de manera rígida y unilateral, y sacan la consecuencia de que *sólo la virtud es el bien, sólo la maldad es el mal y todo lo demás es indiferente*. Para el sabio es bueno solamente lo que le pertenece (los bienes espirituales); es malo todo aquello que le priva de estos bienes; es indiferente lo demás (la salud, las enfermedades, los honores, la misma vida, la muerte, la pobreza, etc.). De una cosa hay que huir sobre todas, del placer, porque hace al hombre esclavo; Antístenes decía que es mejor estar loco que gozar. El sabio debe reducir al mínimo sus necesidades, liberarse de los deseos y de los llamados bienes de la civilización y de la convivencia social; no debe participar en la vida política. Para el cínico, el estado de naturaleza es la condición ideal; Diógenes de Sínope (muerto en el año 323 a. de C.), uno de los primeros discípulos de Antístenes, es famoso por sus rarezas. Sin embargo, la rebelión frente al conformismo, frente a la costumbre rutinaria y contra los convencionalismos sociales, responde a una exigencia de autenticidad, libertad y dignidad.

La *escuela cirenaica* es antípoda de la anterior. Para Aristipo, seguidor de Protágoras antes que lo fuera de Sócrates, sólo la sensación es subjetivamente verdadera; constituye el fundamento de nuestros datos emotivos y es el móvil de nuestras acciones. Toda sensación implica un movimiento, el cual, si es dulce, produce placer; si violento, dolor; si débil, ni placer ni dolor, sino calma. Todo placer,

en cuanto tal, es un bien (*hedonismo*). Dado que el hombre busca por naturaleza el placer y huye del dolor, la felicidad, según los cirenaicos, reside en el placer particular, momentáneo. «Sólo el presente es nuestro, no el pasado ni el futuro, pues el uno ya está destruído y el otro no sabemos si existirá.»

Sin embargo, el sabio debe saber escoger entre los placeres aquéllos que acarrean menor dolor y gozan de mayor duración, usando un cálculo racional, que constituye el *arte de vivir*. Y debe también (en esto reside la influencia socrática) ser dueño de sí mismo (*autarquía*), gozando del placer sin ser poseído por él; debe contentarse con el instante presente y con todo lo que éste puede darnos, sin deseos inmoderados, sin deplorar el pasado ni esperar con ansiedad el futuro. El sabio cirenaico es gran señor de la vida (el verdadero hedonista), aquél que sabe gozar de todo sin aficionarse a nada, para seguir siendo siempre dueño de sí. La sabiduría consiste no sólo en saber escoger, sino también en saber variar los placeres; gozar de ellos mientras duran y luego, cuando han pasado, permanecer serenos y no pensar más en lo que se fué. La ética cirenaica es un hedonismo calculado, refinado y, por esto mismo, también estético.

Los continuadores de Aristipo desarrollaron más el motivo de la autarquía que el hedonístico, hasta el punto de considerar la vida como un mal e indigna de ser vivida. En efecto, Hegesías, un seguidor de la escuela cirenaica, llamado el «persuasor de muerte», llevó su pesimismo hasta ver en la misma muerte el más deseable de los bienes, habida cuenta de lo vano que es el intento de poseer la felicidad.

El ideal de las dos escuelas es individualístico y testimonia la disgregación de la Ciudad-Estado, la ruptura de los vínculos sociales. La autonomía de la persona, por ellas propugnada, es abstracta, puesto que se resuelve en la del individuo, fuera o en contra de la sociedad. Sin embargo, el *ideal ascético* de los cínicos y el *autárquico* de los cirenaicos da a su pensamiento educacional un color ético-religioso y hace de la autonomía no un don, sino una conquista fatigosa a través de la auto-educación. La escuela cínica y la escuela cirenaica, como veremos, se fundirán respectivamente con el estoicismo y con el epicureísmo.

CAPÍTULO V

PLATÓN (27)

1. Sócrates, «personaje» de los «Diálogos»

Se ha dicho que toda filosofía es una autobiografía «razonada»; la de Platón también es una biografía: la interpretación del hombre Sócrates. Por esto Sócrates es un personaje que encarna y expresa

(27) Platón nació en Atenas de noble familia en el 428 o en el 427 a. de C. Su verdadero nombre era Aristoclés, pero fué llamado Platón por su maestro de gimnasia debido a sus anchas espaldas. Tal vez de joven militó en las filas del partido aristocrático, pero muy pronto, disgustado por las mezquinas contiendas de los politicastos, se retiró de la vida política. Tanto estas circunstancias como los acontecimientos políticos de que fué espectador y la ruina de su patria agudizaron mayormente su deseo de un Estado mejor y más justo. Así, fracasado el hombre de Estado, nació el pensador político de la *República* y de las *Leyes*. Fué discípulo de Cratilo, seguidor de Heráclito y de los sofistas, cuya doctrina conoció Platón oyendo acaso a los más famosos. Cuando conoció a Sócrates, sufrió profundamente su influencia; de él fué discípulo fiel durante casi un decenio, asimilando su hábito dialéctico y su problemática. Más que la filosofía socrática, fué el «hombre Sócrates» quien impresionó poderosamente a Platón hasta el punto de que, incluso muchos años después, en casi todos los *Diálogos*, se alza gigantesca y soberana la figura de aquel maestro. La juventud de Platón transcurrió en Atenas, ciudad aún espléndida si bien ya en decadencia, lacerada por desastres militares (la guerra del Peloponeso y por revueltas políticas; hundimiento de la democracia y oligarquía de los Treinta; regreso de los exilados y restauración democrática), y consumida por los odios de partido y por la corrupción de las costumbres.

Después de la muerte de Sócrates (470-399 a. de C.) algunos amigos del filósofo procesado (el proceso de Sócrates, como muchos otros, tuvo un carácter político) dejaron Atenas y entre ellos Platón, atraído por otras ciudades, en las que florecían escuelas filosóficas. En efecto, se trasladó en el 399 a Megara, junto a Euclides, y probablemente de aquí se fué a Cirene y a Egipto. Después de un breve retorno a Atenas, viajó por Italia meridional estrechando relaciones con los pitagóricos, especialmente en Tarento, donde entonces Arquitas era jefe de la escuela. En el año 390 fué a Siracusa, a la

a la filosofía platónica, pero como interpretación del mismo Sócrates, como perenne ahondamiento del problema que siempre fué, para el discípulo, la personalidad del excepcional maestro.

Sócrates vivió y murió testimoniando algo que llevaba dentro de sí. ¿Qué? Platón meditó este problema durante toda su vida; los *Diálogos* son su respuesta, la interpretación de los hechos y de las acciones de Sócrates, la «historia» sublime de una «crónica» densa

corte del tirano Dionisio, donde permaneció durante casi tres años con la esperanza de realizar sus ideales políticos, incluso por verse apoyado por el pitagórico Dión, jefe del partido aristocrático y cuñado de Dionisio. El tirano, cayendo en sospechas, hizo entrega de Platón a un embajador espartano, como prisionero de guerra; parece ser que fué liberado por su amigo Anicérides, filósofo cirenaico. Hacia el 388 volvió a Atenas y en ella fundó la *Academia*, en la que durante casi cuarenta años desplegó su actividad de maestro y de escritor. Al morir en el año 368 Dionisio el Viejo y sucederle Dionisio el Joven, Dión invitó de nuevo a Platón a Siracusa. También fracasó esta segunda tentativa política y el filósofo regresó desilusionado a su patria. Un tercer viaje (361) para conciliar a Dión y a Dionisio fué también desafortunado y Platón corrió un grave peligro, del que escapó por intervención del gobierno de Tarento, dirigido por el pitagórico Arquitas. Parece ser que Platón ya no se mezcló en asuntos políticos y concentró toda su actividad en el gobierno de su escuela. Se dice que la muerte lo alcanzó plácidamente, mientras asistía a un banquete nupcial, en el año 347 a. de C. Platón es uno de los poquísimos genios universales de la humanidad: fué a la vez sumo filósofo y sumo escritor. Su influencia, principalmente sobre la cultura occidental, dura desde hace 24 siglos.

De Platón nos quedan 36 *Diálogos*, sobre cuya autenticidad y sucesión cronológica todavía no ha alcanzado la crítica resultados seguros. Puede decirse que en la actualidad se está casi de común acuerdo en reagruparlos de la siguiente manera según el desarrollo del pensamiento platónico: I) *Diálogos socráticos y juveniles*, quizá escrito alguno de ellos viviendo el mismo Sócrates, en los que falta todavía un sistema personal y se expone y se defiende la doctrina socrática. Recordamos: el *Laches*, el *Kármides*, el *Eutifrón*, el *Hipias menor*, la *Apología de Sócrates*, el *Critón*, el *Ión*, el *Protágoras* y el *Lisis*. II) *Diálogos polémicos* contra los sofistas, en los que el pensamiento sofístico es sometido a una aguda revisión crítica bajo el aspecto lógico, ético y político. En ellos se da el primer esbozo de la doctrina de las Ideas y se ven indicios de que Platón se erguirá dentro de poco en árbitro entre la sofística y Sócrates. Recordamos: el *Gorgias*, el *Menón*, el *Eutidemo*, el *Cratilo*, el *Teetetes* (según algunos autorizados intérpretes pertenece al cuarto período), el *Menexeno*, el *Hipias mayor* (ambos de dudosa autenticidad). III) *Diálogos de la madurez*, en los que se desarrolla la doctrina de las Ideas. Recordamos: el *Fedro*, el *Banquete*, el *Fedón*, la *República*. IV) *Diálogos de la tardía madurez*, en los que el filósofo somete a revisión crítica su teoría de las ideas, ya criticada en la misma *Academia* y en otras escuelas filosóficas. Recordamos: el *Parménides*, el *Sojista*, el *Político*, el *Filebo* y el *Timeo*. Obra de la vejez, incompleta y quizá resultante de apuntes reunidos por algún alumno, son las *Leyes*. Es muy discutida la autenticidad de las *Cartas*.

y aparentemente mediocre. Sócrates no era un personaje dócil para una precisa narración; era un enigma profundo cuya verdad debía ser revelada. Sus hechos, gestos y palabras no sólo valían por lo que expresaban, sino sobre todo por lo que escondían, por los valores profundos de que brotaban. Platón quiso leer dentro de ellos y aquella lectura, todavía hoy, tiene por significado a Sócrates y a Platón al mismo tiempo; una filosofía que nace de la meditación sobre la vida de un hombre que era alguien porque obraba en nombre de algo. Las acciones visibles de Sócrates, lo mismo que sus palabras, tenían un fundamento espiritual invisible: descubrirlo era poner de manifiesto el valor de la vida, ya que era revelar los valores según los cuales Sócrates pensaba, hablaba y obraba; era plantearse el problema de la *existencia* en su integralidad. Así Sócrates viene a ser la persona concreta que expresa lo eterno, precisamente un personaje, el de los *Diálogos*; la encarnación de la Idea, la incorporación del valor invisible, que se hace «ver» en los hechos y en las palabras, entra en el mundo, se comunica y se difunde. Sócrates es la imagen viviente de la filosofía platónica sin dejar de ser Sócrates, porque siempre es el maestro el asunto de la meditación del discípulo, que «explica» (y explicándola la eterniza en un sistema de pensamiento) la vida de este sabio que nada escribió y que decía que «no sabía» nada. La «virtud» de Sócrates, para Platón, es inexplicable sin la existencia de «otro mundo» y la verdad de la inmortalidad del alma. Aristófanes define a Sócrates «como» un sofista, Platón lo define «por confrontación» con los sofistas: confrontando la vida de quien vive la verdad con aquella que carece de verdad; la primera se interpreta y se ahonda, la segunda basta describirla porque se reduce a sus mismas acciones y no hay valor expresado ni escondido en tales acciones.

2. El «concepto» de Sócrates y el problema de Platón

Sócrates había descubierto el concepto y reivindicado su universalidad; había aplicado el método de la inducción, pero sin profundizar si, y hasta qué punto, de la experiencia de casos particulares se puede inducir lo universal. La filosofía de Platón comienza precisamente como *indagación del origen de los conceptos*. La solución de este problema gnoseológico, nacido en el ámbito de la filosofía socrática, comportaba una extensión de la búsqueda más allá de los confines de la ética, a la que Sócrates había restringido su especulación. El problema del origen de los conceptos plantea de nuevo,

dentro de la lógica y de la ética, los problemas de la ontología y de la metafísica, formulados por la escuela eleática y marginados por el humanismo sofístico-socrático.

¿Qué es el saber? Sistema de conceptos había dicho Sócrates; y el concepto se descubre a través del razonamiento inductivo. Platón, además de poner de relieve lo incompleto del método socrático, carente del procedimiento de la deducción — de lo universal a lo particular —, se percata, impulsado también por el estudio de las matemáticas, cuyas verdades objetivamente válidas no son inducidas de la experiencia, de que la percepción sensorial no puede por sí sola originar el concepto, es decir, que el universal no se puede inducir de lo particular y ni siquiera es una formación. ¿Cuáles son las condiciones del saber objetivo? La verdad, el bien y lo bello ¿son solamente objetos mentales o tienen también un ser propio? En este segundo caso, ¿cómo se explica el origen *del* concepto a partir *de lo* Inteligible en sí? Y, en la cumbre del conocer humano, ¿guarda adecuación el orden objetivo mental con el orden objetivo ontológico, o más bien es siempre una forma inadecuada de saber respecto de la Verdad en sí de la que participa?

3. Las Ideas

La experiencia nos atestigua que todas las cosas, además de las cualidades particulares mudables y contingentes, tienen una *esencia* por la que son lo que son, común a todas las de la misma especie. Luego las esencias no son únicamente conceptos, entidades lógicas, sino que tienen también una objetividad propia en las mismas cosas; no sólo forman un sistema *lógico*, sino también un sistema *ontológico* de entidades reales.

Platón debía responder primeramente a la pregunta de «cuál es el origen de los conceptos»; ahora también ha de responder a la de «*cuál es el origen de las esencias de las cosas*». Ninguna cosa buena es el Bien; todo lo bueno lo es por el Bien, pero ni una sola cosa en particular ni todas juntas son el Bien. Luego el Bien trasciende a todo lo bueno y al mismo concepto de bien que se halla presente en la mente. Por tanto, concluye Platón, el Bien, la Verdad, lo Bello, etc., son esencias en sí, trascendentes, fuente de nuestros conceptos y de las cosas. Tanto los conceptos de la mente como las esencias de las cosas son una imagen refleja del *Ser trascendente*, sin que este último se identifique ni con el orden del pensamiento ni con el de las cosas. Si es así, concluye Platón, hay una realidad diversa de la mental y de la sensible, es decir, *el mundo de las esen-*

cias ideales, universales, incorpóreas, inmutables y eternas, que él llama *Ideas*. Existe, pues, el *Mundo de las Ideas*, trascendente, fuera del espacio y del tiempo, más allá del mundo sensible y de los límites del pensamiento. El *Ser es la Idea*: ésta es la gran tesis ontológico-metafísica de Platón y del platonismo auténtico. Lo que no es *Idea es por* la Idea; lo que no es Idea es sólo por y en cuanto *participa* de la Idea.

Descubierto el mundo de las Ideas, quedan por explicar — sobre esta base — todos los problemas y sobre todo el del origen de los conceptos y del mundo físico (gnoseología y cosmología). Entre los otros es esencial el problema de *quién* es el hombre, qué valor y sentido tiene su existencia en el mundo, cuál es su destinación. La búsqueda metafísica es el fundamento de toda otra búsqueda. De este modo, Platón enlaza la especulación de Sócrates con la presocrática y vuelve a plantear dentro del problema gnoseológico-ético el del origen del mundo.

4. Los grados del conocimiento y la ascensión dialéctica

El primero es la *conjetura* o conocimiento de las *imágenes*; el segundo, el conocimiento *perceptivo* o *creencia*. Son los dos grados del *conocimiento sensorial* u *opinión*, que tiene por objeto el mundo del devenir; grados inferiores del conocer, que aún no son ciencia, que es de lo universal y no de lo particular; en ellos, sin embargo, comienza ya a entreverse obscuramente la verdad y esto impulsa al alma a sobrepasar lo sensible. La insatisfacción, la inquietud de la mente, son fecundísimas: el columbrar la estimula a que ascienda sin pausa hasta la «visión». Alma ansiosa de ascender es la del *filósofo*, porque filosofía significa «amor a la sabiduría», «manía» por la verdad.

Para Platón, la *sensación* es un obstáculo para el conocimiento de lo *Invisible*, pero tiene una función insustituible e ineliminable: pone a la mente frente a las contradicciones (percibo mi dedo unas veces pequeño y otras grande). El alma advierte una *aporía* y se ve obligada a abrir una «investigación», es decir, a llevar el «pensamiento» sobre las contradicciones. Es una invitación irresistible que exige un esfuerzo inaplazable: se trata de dar comienzo al trabajo de construcción de la ciencia, cuyo contenido ya no comporta contradicción alguna. Este comienzo se halla precedido, como veremos, por otro comienzo, por el recuerdo de un saber olvidado y ahora suscitado por la sensación. Por consiguiente, de la insuficiencia del

sentir nace la exigencia invencible del saber. La sensación sugiere, esto es: contiene una apelación al concepto a fin de que establezca relaciones entre los datos sentidos, y así los construya en experiencia organizada; la experiencia, que es immanencia de lo sentido en el inmediato y subjetivo sentir, es al mismo tiempo trascendencia. Sin embargo, es necesario penetrarla, saber escuchar la voz de los sentidos, que no sólo hace referencia a la apariencia que pasa, sino al ser trascendente y permanente. El hombre vulgar se detiene en el sentido, no descubre sus señales, no advierte sus llamadas; el filósofo sabe ver en las apariencias los reflejos atenuados de un mundo lejano, de otra naturaleza, sabe «leer» las contradicciones, sabe discorrir sobre ellas. Por consiguiente, las sensaciones y los datos sentidos *significan*, dan testimonio del ser trascendente y del que sólo un reflejo se da en ellos; reflejo que es la esencia, por la que son inteligibles. No es verdad que la naturaleza no enseñe nada, como decía Sócrates: lo Divino en sí y trascendente puede ser conocido en las cosas como el reflejo que el óptimo Dios-Artífice ha proyectado en el *Substratum* material.

De este modo, Platón establecía para siempre la supremacía de la Idea sobre la cosa, del valor sobre el hecho, sin negarle a este último el grado de realidad que le pertenece. *La sensación es el primer momento de la dialéctica: no conclusión, sino comienzo del conocimiento; la opinión es el segundo.*

Ciencia intermedia entre la «opinión» y el *conocimiento intuitivo (nóesis)* es el *razonamiento (diánoia)*, pensamiento «discursivo», propio del *conocimiento matemático*, tercer grado de la dialéctica, pero que no es todavía la «intelección» pura, constitutiva de la *episteme*, el saber propiamente dicho. El conocimiento matemático es también, como la filosofía, ciencia de las esencias en universal, pero, constreñido a servirse siempre de figuras visibles, es inferior a la *nóesis*. Platón no habría sido griego si no hubiera sentido muy a lo vivo el «helénico amor de la medida y la pericia del definir»; pero él acoge la matemática entre el número de las ciencias educadoras y que, por consiguiente, se han de enseñar, en cuanto contribuye, más que ninguna otra, pero menos que la filosofía, a la ascensión del alma a lo Divino. *También la matemática tiene un eminente significado «humanístico»: formación del hombre en la ciencia, que es también elevación moral, por basarse en la ascética y en la contemplación de lo Inteligible.*

El movimiento del pensamiento o dialéctica se completa en el puro inteligible, en la contemplación de las Ideas en sí mismas, «pasando de unas a otras, yendo hacia ellas para entrar finalmente en ellas». Éste es el último grado del conocer, el *conocimiento filo-*

sófico o de las Esencias en sí, la *inteligencia* con la que se aprehende (aunque nunca plena y perfectamente, mientras el alma se halla unida a un cuerpo) el Ser absoluto e incondicionado, las Ideas. En este grado cobra cumplimiento la *ascensión dialéctica* del alma. El camino ascendente alcanza el principio que nada tiene de provisional ni de ficticio: la filosofía realiza todas sus posibilidades. ¿Es la visión del Saber en sí? Desde luego, pero tal y como se refleja en nuestra mente; por tanto, siempre saber abstracto con relación al Saber divino. La contemplación sigue siendo todavía ardiente deseo de la filosofía, al que ésta no puede satisfacer.

5. Las condiciones de la ciencia y el concepto de cultura

Las condiciones de la ciencia no son la ciencia, de la que el hombre, desde luego dentro de sus límites, es capaz. Su fundamento reside en el Ser. Todo conocimiento es verdadero en cuanto es una verdad *de la Verdad*; y es más verdadero el conocimiento más cercano al Ser. La verdad es el objeto del conocer y hay un conocer verdadero sólo en cuanto existe la verdad, de la que es una aproximación; la dialéctica es el grado más próximo. Ahora bien, si el Ser es el objeto del saber y si es verdad que el Ser está constituido por relaciones — el Cosmos noético que es la Ciencia Divina —, la ciencia humana, como imagen de la divina, no puede ser más que ciencia del Ser y de sus relaciones. En esto descansa el sentido positivo y profundo de la *escepsis* platónica; sigue vigente el concepto de la filosofía como búsqueda y aspiración, como Eros que se hace conquistador osado de la Verdad, porque se ve conquistado por su divina belleza. En pocas palabras: el intelecto humano es capaz de verdad, porque así lo ha hecho la Verdad.

El Occidente debe a Platón, a este griego de óptima raza, el concepto auténtico de *cultura formativa*, que Aristóteles ahondará y sistematizará de manera más orgánica y, hasta diría, más madura: *cada ciencia particular no es el saber, sino un grado de él, válido si no es considerado en sí, en su abstracta particularidad y fragmentariedad, sino como condición del saber, que no puede ser más que único, el que corresponde a la profunda y natural inclinación del espíritu humano, hecho no para las cosas que pasan y que son un símbolo o un fragmento del Ser, sino para el Ser mismo*; toda ciencia particular ha de empeñarse *desinteresadamente* en la realización de este fin, porque sólo así, es decir, cuando *no sirve* a fines particulares y utilidades prácticas, *sirve* al espíritu para que realice su fin supremo. Ésta es la Cultura trascendente a todo in-

terés práctico, económico o político, pero para ser después la generatriz incluso del mundo de lo práctico, del que es independiente y al que sin embargo no debe ignorar, además de serlo de toda acción bella y buena en una sociedad gobernada según justicia

6. El conocimiento como reminiscencia

Para Platón, como hemos dicho, el alma advierte una posesión cada vez menos insuficiente de la verdad, no porque la «ponga» o la «cree», sino porque la *descubre* como preexistente en sí: *el conocimiento conceptual es innato*. El hombre no podría conocer las esencias, si tal conocimiento no estuviera ya en él; tiene en el fondo de su alma como un tesoro escondido que ha de desenterrar y restituir a su primitivo esplendor (que el cuerpo ha ofuscado) mediante el estímulo de las cosas sensibles. Las cosas bellas, por ejemplo, no son lo Bello, sino que contribuyen a despertar en el alma la intuición primitiva de la Belleza, a hacerle *recordar* la verdad olvidada. El *conocimiento*, para Platón, es *recuerdo (anamnesis)*. La experiencia externa es solamente una *ocasión* para hacerle recordar la verdad que ya está en ella, antes de toda sensación. Pero basta que brille como un relámpago una pequeña señal de la verdad, para que el alma, si filosofa, vuelva las espaldas a lo sensible y el ojo del intelecto busque con ansia la luz de lo Inteligible.

La sensación, según Platón, tiene un valor *instrumental*: sugiere, despierta la Idea a quien sabe adquirir conciencia de la llamada del Ser, del que las cosas son copia. Por otra parte, la ciencia conceptual, propia del hombre, no es la Sabiduría en sí o Ciencia absoluta, sino sólo un reflejo, una copia imperfecta de ella. El hombre *tiende* a la Ciencia en sí (el «Cosmos inteligible» o de las Ideas), pero sin lograr jamás poseerla plenamente. La Ciencia total queda para el hombre como un ideal inalcanzable por las vías normales de la dialéctica; es necesaria, según se lee en el *Fedón*, una «revelación divina». Por esto, el momento filosófico permanece siempre, incluso en el máximo de sus posibilidades, como un momento de la búsqueda y no de la conclusión, de la aspiración y no del proceso, del ahondamiento y no de la solución definitiva (28).

(28) Desde los primeros *Diálogos* hasta los de la madurez y de la vejez, la dialéctica adquiere una importancia cada vez más decisiva. Poco a poco se da cuenta Platón de que, para definir un objeto, no es suficiente precisar su esencia inteligible: es necesario determinar las *relaciones*. A estas alturas, la teoría de la *anamnesis* no es substituída por la dialéctica, como autorizadamente se ha dicho, sino que es integrada por ella. No hay saber sin

Platón resolvió el problema del origen de los conceptos de una manera que ya no era la de Sócrates y le dió al concepto un valor distinto del socrático: a) las sensaciones estimulan el saber, pero el saber no es el resultado de la inducción: es anterior a toda experiencia y a todo proceso cognoscitivo, a la búsqueda, de la que es guía y orientación; b) el saber descubierto — el concepto — no es la verdad sino la imagen de la verdad misma; por consiguiente, siempre es una copia imperfecta del Saber en sí (la presencia en nosotros de los conceptos es una prueba de la existencia de las Ideas); c) por esto la Verdad existe *ab aeterno*, en sí, independientemente del pensamiento y de las cosas; d) la aspiración natural del hombre a poseer un saber intelectual, es decir, un orden estable de conceptos o definiciones, no es la finalidad última del alma, a la cual le es igualmente natural, lo mismo que ineficaz, la aspiración al Saber en sí, a la posesión no sólo de la copia (que se puede reconquistar con la dialéctica), sino del Modelo; ejemplar que la filosofía nunca podrá darle, aunque la visión superior del Saber en sí, de lo Inteligible, después de la separación del alma del cuerpo, sea siempre un conocimiento de orden intelectual; e) luego hay un saber metafilosófico, finalidad suprema del filosofar, que es irrealizable por las vías normales del mismo filosofar; f) en pocas palabras, el Ser, cuya abstracción es el concepto, es supramental y sólo es mental su recuperación como concepto, a través del difícil y fatigoso discurso dialéctico inconcluyente, que es copia del perfectísimo y eterno Discurso de la Ciencia en sí; y, como toda copia, naturalmente deseosa de acercarse a la perfección del original.

Al llegar a este punto, el problema del conocimiento plantea otros problemas: 1) ¿Cómo se encuentra el alma en posesión del conocimiento de las Ideas? 2) ¿Por qué el mundo sensible despierta el saber innato en ella y olvidado? Para responder a estas preguntas es preciso remitirse a los problemas metafísicos del origen y de la esencia del alma y del origen y de la formación del mundo sensible. Las creencias de los misterios órfico-pitagóricos prestan su ayuda en orden a las respuestas (29).

recuerdo, pero el saber no consiste sólo en la simple e inmediata aprehensión de los inteligibles, sino también en pensar las relaciones entre estos entes, es decir, en fijar las determinaciones del ser (*Parménides*, *Sofista*, *Filebo* y *Timeo*). Al mismo tiempo, Platón sigue fiel a su concepción del saber como disciplina ascética (*Fedro*, *Banquete*, *Fedón* y *República*). En otros términos, el método del saber que, en un primer tiempo, es prevalentemente regla de vida y de salvación, se hace sucesivamente disciplina científica, pero siempre queda como método de purificación del alma, de preparación para «otra vida», en la que el alma logrará la *intuición plena del Ser*.

(29) Platón utiliza doctrinas órfico-pitagóricas, pero las varía: enriquece

7. El alma

En efecto, para Platón, lo mismo que para los órficos, el alma intelectiva es una entidad absolutamente simple. Pertenece originariamente al mundo inteligible, del que — por necesidad natural o para expiar una culpa — cae en el cuerpo, su cárcel o tumba. La parte inmortal del alma humana es formada por el Demiurgo o Artífice divino con la mezcla de los mismos elementos de que está compuesta el Alma del mundo.

Antes de venir a habitar en un cuerpo, las almas «ven», unas más y otras menos, el Mundo de las Ideas, y así adquieren el conocimiento del Ser eterno e inmutable. Mientras viven en aquel mundo, gozan de la plena posesión de las esencias, las intuyen y entienden absolutamente. Con la caída en el mundo visible, visten despojos mortales, a los que permanecen ligadas durante el curso terreno de la vida. El cuerpo tiene también un alma propia, un *alma irracional*, subdividida en *irascible*, impulsiva y desdeñosa, y *concupiscible*, con deseos vulgares. El alma, caída del mundo invisible en el cuerpo, contaminada y perturbada por el elemento irracional, olvida el conocimiento de las Ideas, yerra en el juicio, atraída y engañada por lo sensible. Si el alma racional o intelectiva logra frenar a las otras dos, puede poco a poco *purificarse* de lo sensible (la *ascesis cognoscitiva* es, contemporáneamente, *perfeccionamiento moral*) y volver a ser pura. Refrenada, el alma irracional es un momento positivo de la ascensión dialéctica: a través de las imágenes sensibles despierta la dormida intuición primitiva e innata de las Ideas y hace que el hombre sea amante de la sabiduría («filósofo»). De este modo consigue Platón dar al mito órfico-pitagórico de la preexistencia de las almas un sentido metafísico-gnoseológico-moral.

Si el alma preexiste a su unión con el cuerpo, de ello se sigue que sobrevive a la muerte de este último, puesto que la preexistencia prueba que el cuerpo no es indispensable a su existencia. Ésta es una de las pruebas de la inmortalidad del alma racional, argumento desarrollado en el magnífico diálogo *Fedón*. Las otras se pueden resumir así: a) Lo contrario engendra lo contrario: de la vida viene la muerte; de la muerte viene la vida. b) El alma, simple por natura-

la dialéctica con un contenido y con una significación religiosa; a su vez, la dialéctica misma clarifica y eleva tal contenido a la condición de discurso fundado, significativo incluso para la búsqueda filosófica más rigurosa y exigente.

leza, es semejante a la Idea; la Idea es incorruptible e inmutable (de todas las pruebas es la más consciente y filosófica); luego también el alma es incorruptible e inmutable. c) Al alma le es esencial la vida y, por lo tanto, excluye su opuesto que es la muerte.

La inmortalidad de que habla Platón no es la del alma personal. Las almas son entes eternos más que inmortales, demonios, entidades subsistentes en número determinado. Por una necesidad de orden cósmico caen desde el cielo en un cuerpo y retornan a los infiernos después de una permanencia más o menos larga en la tierra (metempsícosis), repitiéndose el ciclo durante toda la eternidad. La parte inmortal del alma que vive en cada hombre, no es *mi* alma ni *tu* alma, pues se ha vestido primero con otros cuerpos, y si ahora está en el mío, más tarde habitará en otros; los individuos no son más que el ropaje aparente de estos demonios impersonales, concentrados del alma cósmica, que eternamente bajan a la tierra, pasan de un cuerpo a otro, y vuelven al Hades.

8. El Eros

El ansia indomable y la inquietud perenne del alma, que la impulsan a la posesión de la Verdad, son casi personificadas por Platón en el *Eros*, el Amor, al que, además de las páginas de otros Diálogos, está dedicado el *Banquete*. Eros es el demonio intermediario entre los dioses y los hombres, el hijo de Poros y de Penia, indigente como la madre e intrépido conquistador como el padre, cuya madre es la Inteligencia. Eros no es sabio ni ignorante; insaciable amante de la Sabiduría y por ello deseo inexhausto de saber, es esencial inquietud, pobre en conquistas plenas y duraderas y rico en aspiraciones, síntesis de contrarios siempre abierta, signo perenne de inmortalidad, alma de la dialéctica.

Eros, genio de la especie, que perdura más allá de los individuos mortales, genio creador de obras, en que el individuo se sacrifica para que su nombre quede en la memoria de las generaciones futuras, es la aspiración infinita del alma humana, filósofa por naturaleza; es el aguijón que la apremia para que se supere a sí misma y vaya lejos; la vocación de lo eterno, de estos pobres seres que somos nosotros, pero que hemos sido hechos para lo infinito. Eros es la filosofía indomable, la búsqueda inextinguible, en su rostro perenne de audaz e intrépida conquistadora de la verdad y de mendiga que, en cada alquisición de nueva y parcial riqueza, muestra la inmensa pobreza de lo que todavía le falta, lo infinito. Platón descubrió el templo bifronte de la filosofía, el doble rostro de nues-

tra alma; Platón, aun dentro de los límites de un pensamiento que es todavía esencialmente cosmológico, descubrió al hombre. El suyo es *el descubrimiento de la filosofía*: ha quedado como Eros y así lo será siempre, aspiración gradual a lo Bello, al Bien, al Ser, purificación y ascética, esencial moralidad y esencial saber, discurso infinito, concluyente aunque siempre abierto y acabado únicamente por la experiencia religiosa de la que se distingue, pero a la que no puede menospreciar, porque se halla naturalmente conducido a ella como a su cumplimiento. Eros alimentará a todo el platonismo posterior; y, cuando su rostro de demonio pagano sea profundamente transformado por el Cristianismo, Eros será el agustiniano *irrequietum cor meum*, que anhela reposar en Dios.

Con todo, el Eros platónico es siempre un acto negativo y no positivo, una carencia, una imperfección. Platón no conoció el concepto cristiano del amor como positividad y perfección.

9. Origen y formación del mundo sensible

Después del origen y de la naturaleza del alma, examinemos ahora el problema del origen y de la formación del mundo sensible, de modo que cobre cabal cumplimiento la solución de las dos cuestiones metafísicas, que condicionan, como hemos dicho, la solución del problema gnoseológico.

Si despojamos, con la abstracción, los objetos del mundo sensible, de lo que los individúa y de la forma por la que cada uno de ellos es lo que es, no queda más que una *materia informe*. Ésta es el *substrato* del mundo físico, la irracionalidad absoluta, la Necesidad, el No-ser, lo opuesto del Ser o mundo de las Ideas. La materia existe *ab aeterno*; el Artífice divino o *Demiurgo* se la encuentra ante sí, rebelde a dejarse amoldar, como materia sorda que resiste a la forma, cuando quiere ordenar el mundo sensible a imitación del de las Ideas. El Demiurgo da al espacio indeterminado las determinaciones, a la masa informe las formas, es decir, hace partícipe aquel substrato amorfo del orden y de la forma ideales. Formado el *cuerpo del mundo*, le infunde el Alma, fuerza vital y consciente, que gobierna y vivifica la materia. Así ha formado el Demiurgo el mundo sensible, el mejor de los mundos posibles, resultante de racionalidad y de irracionalidad, de elementos ideales y de elementos materiales, de Ser y No-ser, como ya hemos dicho. Por lo tanto, los entes sensibles, según la especie a que pertenecen, tienen una esencia, que es el reflejo de la única Idea correspondiente a su especie. No tienen la perfección de la Idea (la materia es principio de imperfección y

resiste siempre a la forma), ni su grado de ser; sólo son un *reflejo*, una *copia* de ella, una proyección en el espacio, en la materia que así deja de ser informe.

El alma conoce las cosas por medio de los sentidos, pero precisamente aquel reflejo ideal que el Demiurgo ha proyectado en la materia, le hace recordar el adormecido conocimiento de las Ideas, adquirido cuando habitaba en el mundo ideal. Lo sensible contribuye a sacar del olvido la intuición primitiva de las Ideas (es el comienzo de la ascética dialéctica), como la fotografía de un amigo, conocido muchos años atrás y cuya imagen ha sido anulada por otras muchas, sirve para despertar el recuerdo de un conocimiento del que se había perdido la memoria y que se creía totalmente desaparecido.

Resumamos cuanto hasta aquí hemos dicho: 1) hay un mundo inteligible absoluto, el Ser o Mundo de las Ideas; 2) las Ideas son los principios metafísicos del universo físico, pero «separadas» de él, trascendentes; 3) a semejanza de las Ideas, el mundo sensible ha sido ordenado por el Demiurgo, que ha proyectado las formas ideales en la preexistente e increada materia caótica, en el espacio vacío; 4) las almas, antes de bajar al cuerpo, habitaban en el mundo de las Ideas, de las que poseen, por esto mismo, un conocimiento originario, primero olvidado y después recordado (a través de los grados del conocer) al contacto con lo sensible, hecho a semejanza del mundo de las Ideas; 5) por consiguiente, existen dos mundos, uno invisible, del Ser, y el otro visible, del devenir.

10. La ética

El alma, prisionera en el cuerpo, camina por el mundo sensible en busca de un bien que ha perdido. En esta búsqueda incansable, las cosas le sirven de ayuda (por traslucirse en ellas las formas ideales) y al mismo tiempo de obstáculo por la atracción que ejercen sobre los sentidos. Ahora bien, si el cuerpo es el mayor abtáculo para la posesión del bien, es evidente que cuantas más concesiones hace el alma a los sentidos, más encubre y obscurece lo que en cambio debiera descubrir y restituir a su primitivo esplendor. Para que ella pueda purificarse, es necesario que discipline las pasiones corpóreas y se concentre por entero en la dialéctica. El alma es entidad espiritual; por consiguiente, debe vivir espiritualmente, es decir, para un griego como Platón, intelectualmente. Vida moral es ejercicio intelectual, pura contemplación de las Ideas.

El alma racional es forastera en el mundo y debe vivir en él como tal, considerándolo como cosa ajena, como piensa el cami-

nante de la posada, según dirá Epícteto. Por lo tanto, el filósofo, aun viéndose obligado a vivir en la tierra y en compañía del cuerpo, hace por adecuar su vida al intelecto contemplativo. Su vida no se forja en renunciaciones ni mortificaciones, porque el filósofo, viviendo en la contemplación, no renuncia a la vida, sino que triunfa sobre la muerte. Quien vive racionalmente, no sacrifica nada de sí, más bien enriquece su propia personalidad, y la riqueza espiritual es siempre gozosa. *La iniciación a la filosofía es conquista progresiva de la libertad del espíritu respecto del cuerpo, es hacernos señores de nosotros mismos.* La verdadera existencia no está en la vida mundana, sujeta siempre a las perturbaciones de los sentidos, a la variación de los acontecimientos externos, sino en la que comienza después de la muerte del cuerpo. El filósofo sabe que, para él, la muerte es libertad, liberación del alma de la prisión corpórea y retorno a su verdadera patria; *Filosofar es morir* y la filosofía es anticipación de la muerte y de la existencia celestial del alma: la filosofía es *contemplación de la muerte*. El filósofo sabe todo esto y no teme a la muerte, porque el instante en que el alma se desvincula del cuerpo es el instante eterno de la salvación. Esta fe suprema anima a la moral platónica; y la ve brillar sobre el rostro de Sócrates en la hora de la cicuta.

Esta es la ética de Platón, que concuerda perfectamente con su sistema, decididamente orientado hacia la trascendencia y profundamente animado de espíritu místico y religioso.

La que es considerada como otra ética distinta, más humana y mundana, no es más que una integración de la que acabamos de exponer. El *ideal pedagógico*, trazado en los libros de la *República*, es la prueba más evidente de ello. Platón sabe que el fin de la vida es la realización de un bien totalmente espiritual, pero sabe también que los hombres tienen un cuerpo y que deben vivir entre las apariencias del mundo sensible. Por consiguiente, es mejor tener una norma de vida que valga mientras seamos peregrinos por esta tierra, y con la que podamos disciplinar nuestro cuerpo, transformando en bien lo que es un mal.

El mundo sensible, en lo que tiene de orden y armonía, es un reflejo del mundo ideal; el cuerpo, bien disciplinado, puede ser un colaborador y no un enemigo del alma, es decir, el instrumento de nuestra perfección. Cuanto más débil es el cuerpo, más fuertes son los estímulos de los sentidos; por consiguiente, es mejor robustecerlo con la *gimnasia*, para que sea armónico y bello, imagen él también de la belleza ideal. Pero *la educación verdadera es la del alma, que culmina en la dialéctica: únicamente la educación del espíritu hace a los hombres sabios.* Las dos formas de educación hacen

un cuerpo «bello» en un alma «bella». Educar el cuerpo es frenar sus impulsos irascibles y concupiscibles, es decir, moderar la audacia temeraria y los apetitos del alma irracional, de modo que se haga *fuerte y templada*. Sin embargo, quien actúa estas virtudes es siempre el alma racional, cuyo objeto es la verdad; y por esto es *sabia*, es decir, libre ya de la seducción de los sentidos y señora de sí misma. Cuando el hombre es sabio y por consiguiente fuerte y templado, entonces vive como es *justo* que viva y actúa la cuarta virtud: la justicia. *Fortaleza, templanza y justicia* y, por encima de todas, la *sabiduría* o la contemplación de las Ideas.

11. La política

El carácter ascético (sin que sea negador del mundo) de la ética platónica resalta más aún en su pensamiento político. El hombre tiene la tendencia natural a asociarse, pues por sí solo no puede realizar su bien. *La organización social capaz de asegurar la justicia es el Estado*. Para Platón, el Estado es como un organismo, un hombre en grande, y, como éste, resulta de partes que tienen cada una una función propia, a fin de que se realice la justicia. El concepto platónico de Estado es *orgánico*, como el socrático, en oposición al individualismo de los sofistas; organicidad realizable solamente si los intereses individuales y la ley coinciden. En esta coincidencia es posible la unidad de las clases y la libertad del Estado y de los ciudadanos.

Las clases que lo componen son tres, correspondientes a las tres partes del alma humana. A la parte concupiscible le corresponde la clase de los *productores* (artesanos, agricultores, mercaderes, etc.) dedicada a la ganancia; a la parte irascible, la clase de los *guerreros*, valientes y audaces; a la parte racional, la clase de los *gobernantes*. Ahora bien, para que se realice la justicia en el Estado (téngase en cuenta que, para Platón, es siempre la *polis*, la ciudad-Estado) es necesario que cada una de las tres clases despliegue la propia función (la justicia consiste en hacer cada uno lo que debe hacer) de modo que se actúe la *unidad* del Estado, en el que las partes no obran cada una por cuenta propia, sino todas en vista del mismo y *único* fin. Este objetivo se puede cubrir con tal que, así como en el individuo debe mandar la parte racional del alma y las otras dos obedecer y colaborar en la realización del fin que la razón se propone lograr, *en el Estado mande la clase de los sabios o filósofos*, la única que conoce la verdad y el bien, y las otras dos, frenadas por ésta, colaboren para que el Estado pueda asumir su cometido,

que es el de realizar la justicia. De este modo la clase de los productores, guiada por la racionalidad de los sabios o gobernantes, se hace *templada*; la clase de los guerreros, *fuerte*; como resultado, el Estado es *justo*. Aspirar a realizar este ideal de justicia debe ser la norma y el fin de la política.

Sin embargo, lo mismo que en el individuo, las tres virtudes se actúan por la *sabiduría* de los gobernantes: sólo la sabiduría es la madre de todas las virtudes. Y así como para Platón son pocos los sabios, pocos son los nacidos para gobernar (y en este sentido dice que deben gobernar los filósofos): *su Estado es abiertamente aristocrático*. Durante toda la vida, Platón persiguió con tenacidad mal recompensada (cosa que la hace aún más noble) el altísimo fin (que nada pierde de su verdad por el hecho de estar destinado a permanecer siempre como un ideal) de *darle al saber tanta fuerza que transforme la fuerza en saber*. El sabio acepta el sacrificio de renunciar al goce contemplativo sólo en orden a este fin. Y su testimonio es tanto más generoso en cuanto sabe que su obra está destinada al fracaso, que la justicia no es de este mundo, que «se le flagelará, se le torturará, se le cargará de cadenas y le quemarán los ojos, y luego, después de tantos tormentos, será crucificado». Sin embargo, al «pagano profeta de Cristo» le falta el concepto propio del Cristianismo, de la fecundidad del sufrimiento del justo. Platón, como griego, no comprendió la positividad redentora y constructiva del dolor.

La esencia de esta doctrina política es moral y religiosa. La perfección moral consiste en el armónico desarrollo de las tres partes del alma y el Estado despliega su cometido cuando favorece en cada individuo la realización de este fin. Por esto es necesario que tenga una autoridad fuerte, sin que, no obstante, sea una «institución coercitiva», porque la obediencia que reclama, la exige para el bien de todos. En efecto, sin el freno y la buena guía de los gobernantes, la clase de los productores se hace codiciosa de ganancias y por consiguiente intemperante, injusta y desgraciada; la clase de los guerreros temeraria, violenta. Les falta a las dos la racionalidad y caen bajo el dominio de las pasiones instintivas e irracionales. Con esto Platón pretende probar que la actividad y el poder económicos, lo mismo que los militares, no tienen una moralidad intrínseca, que en cambio les viene conferida por el ideal de justicia, en el que se inspira (o se debe inspirar) la acción del político. Por consiguiente, si la clase de los productores es moderada y la de los guerreros valiente, ambas deben estos *bienes* a la sabiduría de los gobernantes. Entre los súbditos y el Estado media una *obligación moral* que se resuelve en la libertad del Estado, es decir, en la libertad de todos.

El Estado, como ejemplar perfecto de justicia, de belleza y bondad, es una realización en la tierra de la *Civitas* ideal, una anticipación de la beatitud celestial, una preparación para el reino de los bienaventurados. El gobernante es un nuevo Demiurgo, que, mirando el mundo divino y eterno de las Ideas, organiza, según la unidad y armonía de éste, la sociedad humana, haciendo que tal sociedad considere como puramente instrumentales los bienes empíricos y como fin supremo la contemplación del Bien en sí (30). El Estado, por consiguiente, trata de realizar fines que lo trascienden: manda (y el derecho le confiere solamente esto) en nombre de valores suprahistóricos y suprasociales, a los que le impulsa Eros filósofo. Es una institución religiosa con vestiduras seglares, ideada en tiempos de desilusiones políticas personales, de decadencia de Grecia y bajo la influencia de la religión de los misterios órfico-pitagóricos. No en balde se cierra la *República* con el mito de Eros y con la visión de las recompensas y de los castigos que esperan a los hombres después de la muerte, según que en la vida hayan sido buenos o malos. La *civitas hominis* de los sofistas es substituída por la *ciudad ideal*, a la que todos los hombres aspiran como a su supremo cumplimiento.

12. La estética

Estrechamente ligado con el problema ético-político se halla el del arte.

He aquí cómo plantea Platón el problema: ¿es el arte un grado de elevación moral, o más bien es un obstáculo? ¿Es un grado de la

(30) Por lo tanto, quienes, considerando algunos textos de la *República* (abolición de la propiedad privada para los gobernantes y guerreros, y comunidad de bienes), han visto en Platón un precursor del socialismo moderno, están en un error. La igualdad socialista tiene un fin económico: permitir que todos gocen en igual medida los bienes terrenos, habida cuenta de que el bienestar material es el mayor de los bienes; la igualdad platónica se funda, en cambio, sobre el principio de la *renuncia* a los bienes empíricos, puramente instrumentales. Para el socialismo, el principio de la comunidad de bienes se funda en una sobrevaloración de las riquezas terrenas y sobre el presupuesto materialista de que la prosperidad económica es el coeficiente máximo de la felicidad de los hombres; para Platón, en cambio, el principio de la propiedad común ahonda sus raíces en la desvalorización de las posesiones materiales y en el presupuesto de que el apego a las riquezas es el mayor obstáculo para la perfección moral del individuo y, por consiguiente, causa de infelicidad y perdición. En otros términos, la igualdad platónica tiene un fundamento espiritualista y moral y no materialista y económico: Platón mira a las Ideas (la verdadera patria del hombre), el socialismo moderno mira a la Tierra, en la que el hombre cumple su destino.

ascética dialéctica? Para responder a estas preguntas, el filósofo investiga la naturaleza del arte y encuentra que es *imitación* del mundo sensible y está ordenado de cara a lo sensible. El lecho pintado no es más que imitación de uno entre muchos lechos sensibles. Ahora bien, el mundo sensible es una apariencia del ser y no el ser; los sentidos son órganos de la opinión y no de la verdad; por consiguiente, el arte se rebaja por entero al nivel de la naturaleza corpórea. Además, si es imitación del mundo sensible, dado que éste es imitación del mundo ideal, el arte es *imitación de tercera mano* y dista tres grados del Ser; por añadidura, no imita los objetos tal y como son, sino como aparecen. Si es imitación de lo sensible, facultades del arte son los sentidos y, por consiguiente, el artista forma sus inventivas sobre la base de sensaciones engañosas: la obra de arte es juego de opiniones, y el arte, en consecuencia, dista de la verdad. Si es así, el arte se dirige al alma irracional, la alimenta con menoscabo de lo racional y es un obstáculo para la disciplina moral. El arte es, pues, una amenaza para la unidad y la armonía de las clases y para el cometido educativo que el Estado se propone. Los poetas y los artistas, en general, no tienen nada que hacer en la República platónica mientras no se demuestre que el arte, además de ser agradable, es también útil, es decir moralmente educativo. Platón no lo condena *a priori*, pero lo entrega al ostracismo mientras se dirija a la parte irracional del hombre, hallándose dispuesto a acogerlo en su ciudad si se presenta como colaborador y no como enemigo del orden social. Únicamente los himnos a los dioses y a los héroes deben ser acogidos en el Estado, por su contenido religioso y moral. El arte, en suma, no es educativo, no es un grado de la ascensión dialéctica: el arte es sensación, copia (no transposición) de lo sensible.

Esto asentado, es preciso tener presente: *a)* la condena del arte se lee en la *República*, por lo que se halla en conexión con la concepción política de Platón; *b)* la posición de la *República* es polémica, es decir, va contra artistas y poetas juntamente responsables de la corrupción de la Atenas democrática o demagógica; *c)* la polémica entre poetas y filósofos venía de antiguo y Platón, que la hereda, hace su aportación; *d)* en otros *Diálogos* (sobre todo en el *Banquete* y en el *Fedro*) reconoce el valor teórico del arte y su intrínseca finalidad educativa. Es más, en el *Fedro* afirma que, de todos los valores ideales, solamente la Belleza se manifiesta sensiblemente, es decir, es «luminosa» a través de lo sensible. Platón tiene el mérito de haber visto que el sentir es esencial al arte, pero no se percata de que el arte no es la pura sensación; por esto no supo decir qué era.

13. El ideal educativo

La pedagogía de Platón está contenida en la ética, en la estética y sobre todo en la política. Como para Sócrates, también para su discípulo el saber está en el centro del obrar: la *sophia* o sabiduría es al mismo tiempo conocimiento y práctica del bien y el *theoretikós bios* o vida contemplativa, propia del filósofo, *es el modelo de la educación perfecta*; se identifica con el último grado del conocer o *dialéctica*, del que la gimnasia y la música no son más que grados preparatorios. El ideal pedagógico, repetimos, coincide perfectamente con la *ascesis ético-gnoseológica* de lo sensible a lo inteligible, es decir, con el ideal platónico del filósofo.

Platón es un gran reformador social en el sentido más amplio de la palabra y durante toda la vida esperó poder salvar la *polis* de la inundación de la demagogia, restaurar el Estado sobre bases racionales, aplicando la disciplina educativo-política de su «utópica» República ideal. El sentido profundo que tuvo del individuo como ciudadano que debe ser formado en y para el Estado (incluso el sabio, como hemos dicho, debe cesar en la contemplación de las Ideas y sentir el deber de hacerse gobernante) y, por otra parte, la fe en la existencia de un *orden universal trascendente*, del que el ideal de la justicia personificado por el mismo Estado es un reflejo, le permitieron no sólo *unificar la ordenación educativa con la ordenación política*, sino señalar la base de ésta en un ideal ético y religioso.

La *política* de Platón es su *pedagogía*: el hombre no es separable del ciudadano, en un Estado que es la encarnación de la Justicia, la realización de los supremos valores; el platónico no es el Estado, sino la idea del Estado y por esto no tiene lugar, es decir, es «utópico»; pero, precisamente por esto, es «verdadero», es total y absolutamente la verdad del Estado. Como hemos dicho, asegura a cada ciudadano la *supremacía de la parte racional del alma* sobre las dos inferiores; por tanto, es el único camino para salvar al hombre. Pero, para Platón, sólo deben ser educados los *guerreros*, de los que luego se eligen los *filósofos-rectores*; sin embargo, de la educación de los primeros, la masa de los productores, comerciantes, campesinos y artesanos, de cuya educación no se ocupa el filósofo, recibe la gran ventaja de vivir en un Estado ordenado según el ideal de la justicia y de participar de la virtud de la templanza. El aristó-

crata Platón no creía, como Sócrates, en la omnipotencia de la educación, aunque tenía una fe absoluta en su poder transformador. No todos los hombres son por naturaleza iguales; la obra educativa presupone *dotes naturales y disposiciones*, sin las cuales aquélla sería en vano. Platón cree, aun sin excluir la posibilidad de que existan hombres *dotados* en las clases inferiores y degenerados en la clase superior, en el principio de la *herencia*, o mejor dicho, en la tradición aristocrática. En la naturaleza de los guerreros y de los filósofos se da una mezcla de oro y de plata; en la de los productores sólo se encuentran el hierro y el bronce; sin embargo, Platón no propugna una *aristocracia de raza* (concepto espartano), sino una *aristocracia de mérito*, que es fruto de una selección educativa operada por el Estado. Como hemos dicho, a cada una de las tres castas les corresponde un alma; el Estado le da a cada una la educación correspondiente: respecto a la última, es suficiente enseñarle un oficio. Los filósofos rectores y los guerreros no deben tener cargas familiares (para ellos rige el amor libre y el comunismo de los hijos, que, sustraídos a los padres apenas nacen, son criados por las nodrizas estatales) ni poseer bienes de fortuna, «en favor de su misma salud y de la del Estado». «Si poseyeran casas, terrenos, dinero, etc., se harían negociantes o cultivadores, antes que custodios de la cosa pública; enemigos y tiranos en vez de aliados de sus conciudadanos; odiarían y serían odiados; conspirarían y serían víctimas de conjuras; por temor, estarían pendientes de sus peligros personales, descuidando los que amenazan la comunidad, y la hora de su ruina y de todo el Estado no tardaría en llegar». La monogamia, el derecho de los hijos y de la propiedad privada se limitan a la clase baja, lo que está muy de acuerdo con la economicidad que ésta encarna.

Dentro de estos límites y sobre la base de estos principios generales, en la *República* y en las *Leyes*, Platón formula, por primera vez en la historia de la cultura occidental, una doctrina pedagógica orgánica, que, como puede verse, es un aspecto de la política, sin que esto signifique que, para él, el fin supremo del hombre sea el Estado, el cual es solamente el mediador entre lo terreno y lo eterno, fin último del mismo hombre: *no se trata del Dios-Estado, sino del Estado que cree en Dios y que guía hacia Él.*

Gimnasia y música, educación física y educación espiritual, siguen siendo los dos aspectos inseparables para la formación armónica de la personalidad moral. Una y otra no deben perder nunca de vista la finalidad suprema, es decir, la preparación del alma para la *contemplación del bien*. Por esto Platón critica el contenido de la educación literaria tradicional, basada en la lectura de los poetas (Homero y Hesíodo), es decir, de los *imitadores de tercera mano*,

alejados de lo Verdadero y del Bien, que cuentan mitos groseros en torno a los dioses y al mundo de ultratumba (31).

Entre los guerreros, los que después de los dieciséis años revelan mejores disposiciones pasan a un segundo grado de instrucción, que comprende la *aritmética*, la *geometría*, la *astronomía* y la *música*. Estas ciencias no deben ser enseñadas por su utilidad, sino por lo que tienen de *teórico*, es decir, como disciplinas preparatorias a la ascensión del alma de lo sensible a las Ideas, culminante en la *diálctica o filosofía*, a cuyo estudio, a los treinta años, se dedican los mejores. De los treinta y cinco a los cincuenta años, estos pocos elegidos asumen cargos militares y civiles, es decir, pasan por el *noviciado político* indispensable para poder llegar a ser rectores del Estado.

La pedagogía platónica tiene los mismos límites que su política (32).

14. Las dificultades de la filosofía platónica

Expuesto de un modo sumario el sistema, veamos brevemente qué dificultades se le presentan y cómo el mismo Platón, antes que sus críticos, intenta salvarlas.

La primera es la de la pensabilidad de las esencias ideales: ¿son

(31) Platón es también un gran reformador religioso. Respetuosísimo, como Sócrates, de las tradiciones patrias, es un crítico implacable de las representaciones antropomórficas de la mitología oficial, que atribuía a los dioses los vicios y los defectos de los hombres y basaba las relaciones entre Dios y los hombres sobre el motivo utilitarista del provecho o en el miedo al castigo de ultratumba. Para Platón, los dioses no tienen forma humana, ni nuestras debilidades, no engañan ni hacen el mal, son inmutables y justos.

(32) También Jenofonte (440-360, aproximadamente, a. de C.), discípulo de Sócrates, escribió una «utopía», la *Ciropedia*, especie de mediocre novela histórica, en la que narra la imaginaria educación de Ciro, rey de los persas, teniendo por modelo el ideal pedagógico de Esparta. También para Jenofonte, la educación debe ser estatal (independiente de la familia), esencialmente guerrera, a duras penas atemperada por un mínimo de educación intelectual y estética (las ciencias son fuente de disciplina y las artes de corrupción). El escritor, superficial historiador y moralista, propone, como modelo para los refinados atenienses, el ejemplo de un pueblo rudo, primitivo y fuerte como el persa. Menos pretensiones tiene el *Económico*, otra obra pedagógica, en la que Jenofonte discurre sobre la pedagogía femenina (son afortunadas algunas críticas sobre el aislamiento espiritual de la mujer griega) y, en contraste con la *Ciropedia* escrita después, sobre la familia entendida como unidad ética y social autónoma. Los escritos filosóficos (*Los dichos memorables de Sócrates*; la *Apología de Sócrates*; el *Banquete*) son superficiales y carentes de originalidad.

capaces de ser pensadas las puras esencias? ¿Podemos concebir, por ejemplo, el tipo universal de caballo (lo que constituye al caballo) prescindiendo de todos los caracteres sensibles del caballo mismo? El cínico Antístenes observaba que él veía el caballo, pero no la pura esencia del caballo. Parece ser que Platón respondió: tú tienes los ojos del cuerpo y ves el caballo, pero no tienes el ojo de la mente y por esto no ves la Idea del caballo. El conocimiento de la Idea en sí es un hecho de experiencia interior, de intuición intelectual. El problema supone no sólo la posibilidad de concepción de las esencias, sino también su existencia, y en el Medioevo, a través de Aristóteles, el *problema de los universales* fatigará a no pocos pensadores.

Otras dificultades parecen implicar el problema de la relación entre el Cosmos inteligible o de las Ideas y el mundo sensible o de las cosas. Pueden formularse así: si las Ideas son trascendentes o separadas, ¿cómo pueden estar las cosas sensibles en relación con ellas, y precisamente en una relación tal que no comprometa la trascendencia de las Esencias y que al mismo tiempo explique cómo éstas son el principio de las cosas?

Generalmente se dice que Platón ha intentado dar diversas soluciones a dicho problema, sin lograr, no obstante, resolverlo adecuadamente. En efecto, el filósofo habla unas veces de *participación* o *metedsis* de las cosas en las Ideas; otras, de *presencia* de las Ideas en las cosas; otras, finalmente, de *imitación* o *mimesis*, en el sentido de que las cosas imitan a las Ideas. En el fondo, con tales expresiones, Platón no ha indicado las soluciones del problema, sino que sólo ha puesto los términos de este problema de distintos modos. Es decir, es un hecho que las cosas participan de las Ideas o que están hechas a imitación de ellas, pero tal participación o imitación siguen siendo un problema por resolver.

Las Ideas son la causa *necesaria*, pero no *suficiente*, de la generación del mundo, y, por lo tanto, por sí solas no bastan para explicar su origen. Entre la materia y las Ideas hay una Causa eficiente que opera tal participación: el Demiurgo o Dios, el cual, imprimiendo en la materia los reflejos ideales en el acto de construir el mundo sensible, es el que hace que las cosas *participen* de las Ideas, de las que nuestro mundo es una imitación. La solución del problema reside, por tanto, en la función mediadora del Demiurgo, el cual, en la filosofía platónica, es una causa (en el sentido metafísico de causa eficiente) y no un «mito», como, desde su punto de vista, creyó Aristóteles. Por consiguiente, es verdad que la *participación* es la gran tesis metafísica de Platón, pero el *principio* o el Ser (las Ideas) no podría hacer que de sí mismo participaran las cosas, sin

la *causa* divina, que actúa tal participación, y por la cual las cosas *son* en la medida en que participan del Ser; de donde, por esto mismo, *no son* el Ser.

La verdadera dificultad del platonismo viene representada por su concepción de la *materia* o *substrato*, sobre el que el Demiurgo imprime los reflejos de las Ideas. Para Platón, la materia es el irracional No-ser, pero es necesaria para que las cosas existan; es, efectivamente, el «soporte» de los reflejos de las Ideas, lo que les da su existencia. Y en este sentido la llama «Concausa» del mundo. Pero aquí reside la gran dificultad: o la materia es el No-ser de un modo absoluto y entonces no es, es la Nada, y no se explica cómo las cosas existen; o es ella también una realidad eterna opuesta a las Ideas, y entonces también lo irracional, el mal, *es* y *es* eterno. Ahora bien, las cosas existen no sólo por las Ideas y el Demiurgo, sino también por la materia, es decir, por algo que es lo opuesto y la negación de las Ideas y que, como tal, es ininteligible. Y entonces, el mundo existe, vive y sufre para liberarse de la irracional materia, existiendo entre tanto por esta irracionalidad suya. La materia se identifica con la Nada, pero, por otra parte, como concausa o substrato de la existencia del mundo, es necesario que tenga un ser propio. De esto se sigue que el mundo existe, es decir, que los reflejos de las Ideas se existencian (en virtud de la obra ordenadora del Demiurgo) en cosas sensibles, precisamente por la irracional materia. El mundo sensible corre el riesgo, en Platón, de permanecer incomprensible.

Otras dificultades presenta el problema de la estructura del mundo de las Ideas. Platón lo contrapone siempre al sensible; el primero es el reino de la unidad; el segundo, de la multiplicidad. Pero si a cada especie de objetos sensibles le corresponde una Idea, deben haber *tantas* Ideas como son las especies de las cosas. La multiplicidad, por consiguiente, se encuentra también en el mundo de las Ideas. Platón (*Parménides*), contra el Ser de los eleáticos, sostiene que la unidad del Ser no excluye la multiplicidad y demuestra cuántas dificultades se encuentran admitiendo lo Uno sin lo múltiple y lo múltiple sin lo Uno. Por lo tanto, para Platón, el mundo ideal es unidad de una multiplicidad. ¿Cómo está ordenado? Hay que distinguir un orden lógico y un orden teleológico.

Desde el punto de vista lógico, las Ideas están ordenadas según relaciones de coordinación y de subordinación. Cada idea es un género que se divide en varias especies, cada especie en subespecies y así sucesivamente. De este modo, las Ideas se articulan la una en la otra y se *ordenan* subordinándose y coordinándose; por esto hay entre ellas *comunidad*. Definir una Idea significa determinar su esen-

cia, es decir, establecer cuál es su lugar en la escala ideal y qué otras Ideas incluye. Definir una Idea es decir cuál es su ser, y, por lo tanto, la *Idea del ser* es la que ordena todas las demás en relaciones recíprocas (*Sofista*).

Desde el punto de vista teleológico, la disposición jerárquica de las Ideas culmina en la del Sumo Bien. El mundo ideal es una gran pirámide formada por todas las Ideas ordenadas con vistas a realizar un fin: el Bien. El orden es intrínseco a las Ideas mismas, en cuanto que todas participan de la Idea del Bien, que les da luz y vida, haciéndolas ser y ser conocidas, del mismo modo que en el mundo sensible el sol es fuente de luz y de vida para todos los seres (libros VI y VII de la *República*).

Pero queda por resolver todavía otro problema. Si la Idea del Ser-Bien (para Platón las dos Ideas soberanas son una sola) ordena a las otras, debe ser una Inteligencia, pues de otro modo las Ideas no podrían ser inteligibles o, lo que es lo mismo, *objetos* de inteligencia. En otros términos: así como los conceptos forman en nosotros un todo orgánico que tiende a realizar un fin, en cuanto nuestra mente los distingue y los unifica, del mismo modo las Ideas pueden formar una unidad, si hay una inteligencia que las piense y las contenga. Esta Inteligencia soberana es Dios, el Bien sumo, el Ser absoluto. Pero este concepto, en Platón, podemos casi con certeza afirmar que falta, aunque se encuentren algunas alusiones. En otras palabras, el Mundo de las Ideas, para Platón, no es el contenido de una Inteligencia Suprema (como lo será para Plotino), sino lo puro Inteligible: no es Dios, es lo *Divino impersonal*, el *Ser pleno*, unidad de las Ideas en la suprema Idea del Ser. Platón es teísta, pero el Dios de su teísmo no son las Ideas, es el Demiurgo, el Dios puramente *cosmológico*, que interesa en lo que atañe a la construcción del mundo físico. En efecto, siempre que Platón afronta los problemas del hombre, de su aspiración y destinación, de su exigencia de inmortalidad, habla siempre de las Ideas o de lo Divino, no de Dios; cada vez que se plantea el problema de la formación y finalidad del mundo, discurre acerca de Dios o Demiurgo: o *Teísmo cosmológico* o *impersonalismo de lo Divino*. Por esto, en Platón pueden inspirarse tanto San Agustín como Spinoza.

15. La antigua Academia

La escuela de Platón o Academia (33), después de la muerte de su fundador, perduró todavía algunos siglos. En seguida hablaremos de la Nueva Academia, pero aquí aludiremos brevemente a la Antigua.

Platón, en la última fase de su pensamiento, había formulado, bajo el influjo de los pitagóricos, la llamada teoría de las Ideas-Números, que no se halla tratada en ninguna de sus obras llegadas a nosotros (la conocemos a través del testimonio de Aristóteles). Su discípulo Espeusipo, que dirigió la Academia durante ocho años (347-339), consideró los Números matemáticos (distintos de los sensibles) como modelos de las cosas y como principios absolutos lo uno y lo múltiple, de donde hace derivar los números.

Su sucesor (en 339 a. de C.) fué Jenócrates, que dirigió la Academia durante veinticinco años. También él, bajo el influjo de los pitagóricos, distingue tres especies de sustancias: la sensible, que pertenece a las cosas que están dentro del cielo; la inteligible, propia de las cosas que están fuera del cielo; la mixta, que es el mismo cielo. Admite dos principios: el Uno, Mente o Zeus, que domina sobre el cielo; y la dualidad indeterminada, que gobierna la región subceleste. De su unión nacen los números o ideas y de éstas las magnitudes y el Alma del mundo, que es «un número que se mueve por sí mismo». Acaso se deba atribuir a él y no a Platón la doctrina de las Ideas-Números.

En Jenócrates se da el intento de atenuar el dualismo platónico de los dos mundos, ya criticado por Aristóteles, como veremos en el capítulo siguiente (34).

(33) La Academia era una institución universitaria, una asociación de doctos y una confraternidad filosófico-religiosa, sobre el tipo de las escuelas pitagóricas. En ella se enseñaban letras, filosofía, matemáticas (en la entrada se leía: «No entre quien no sea matemático») y ciencias naturales según programas graduados; en ella se daban conferencias, tenían lugar discusiones entre los iniciados y se celebraban ritos. El jefe se dominaba «escolarca», y era elegido de por vida por los miembros, quizá también con la participación de los alumnos. La Academia tenía su renta, constituida por el patrimonio común, por la recaudación de las aportaciones escolares y por las donaciones. Especie de «universidad libre», en la historia de las instituciones docentes representa una página notable.

(34) A la antigua academia pertenecen también Polemón (314-270) y Crates, a cuya muerte (268 a. de C., aproximadamente) le sucedió Arcesilao, con el que la Academia tomó una nueva dirección, de la que en seguida hablaremos.

CAPÍTULO VI

ARISTÓTELES

1. Aristóteles y Platón

El discípulo más grande de Platón fué Aristóteles de Estagira (35), la mente más universal del pensamiento antiguo. Su filosofía no sólo guarda un estrecho ligamen con la del maestro, sino que, bajo ciertos aspectos, puede llamarse también platónica y, bajo otros,

(35) Aristóteles nació en Estagira (Tracia) en el 384 a. de C. Su padre era Nicómaco, médico del rey de Macedonia, Amintas. A los dieciocho años llegó a Atenas y entró en la Academia de Platón, donde permaneció hasta la muerte del maestro. De Platón recibió profunda influencia, aunque, como es probable, manifestara sus críticas a la doctrina de las Ideas, en vida de aquél. En el año 343 fué llamado a la corte de Macedonia por el rey Filipo para la educación de Alejandro y allí permaneció hasta la expedición al Asia de su gran discípulo. Vuelto a Atenas en el 335, abrió en el Liceo una escuela llamada *Peripatética*, porque Aristóteles gustaba de enseñar paseando. En ella enseñó doce años, es decir, hasta la muerte de Alejandro (323). Acusado, por odio político, de impiedad, dejó Atenas para escapar del proceso y se refugió en Calcia (Eubea), donde murió al año siguiente (322 a. de C.).

De los escritos de Aristóteles destinados al público (*exotéricos*) nos han llegado unos pocos fragmentos, pero de gran interés. Los que poseemos son grupos o apuntes de lecciones destinados a los asistentes a su escuela, llamados *acroamáticos* (por ir destinados a los oyentes) o *esotéricos* (en cuanto encerraban una doctrina secreta). La producción de Aristóteles es inmensa y abraza todas las esferas del saber humano. Los escritos que han llegado hasta nosotros se hallan comprendidos en la edición de las obras aristotélicas que dirigió en el siglo I a. de C. Andrónico de Rodas. Son estos: a) *Escritos de lógica* (reunidos en la época bizantina bajo el nombre de *Órganos*): las *Categorías*; *Sobre la interpretación*; *Los primeros Analíticos* (sobre el razonamiento); *Los segundos Analíticos* (sobre la demostración); los *Tópicos* (o de la dialéctica); *Los elencos sofísticos*. b) *Escritos de física*: *La física* (en ocho libros); *Del cielo* (en cuatro libros); *Del nacimiento y de la corrupción* (en dos libros); *Meteorología* (en cuatro libros). c) *Escritos de zoología y fisiología*: *Historia de los animales* (en diez libros); *De las partes de los animales*; *Del movimiento de los animales*; *De la generación de los animales*. d) *Escritos de psicología*: *Del Alma* (en tres libros); *El sentido*;

es su profundización. Observador agudo; «curioso» (en el mejor sentido del término) respecto a cualquier aspecto de la realidad, escritor árido, carece de la «sensibilidad» platónica, propia del artista, y sólo tiene el rigor del científico. Platón y Aristóteles son dos perspectivas distintas, dos modos distintos de filosofar, dos puntos de vista filosóficos irreductibles entre sí. Las objeciones de Aristóteles frente a Platón son lanzadas desde el punto de vista aristotélico, que no es platónico, es decir, valen en lo que atañe a la confrontación del aristotelismo con el platonismo, pero no valen como crítica interna del mismo platonismo. El Estagirita da a los términos «idea», «substancia», etc., un significado peculiar y luego, sobre la base de este significado «aristotélico», argumenta contra las Ideas platónicas. Dicho esto, pasamos a exponer brevemente los argumentos de Aristóteles contra la filosofía del maestro.

Si las Ideas se hallan separadas, argumenta el Estagirita, ¿cómo pueden ser la *causa* de las cosas sensibles, de su generación y perecer? Si son forma o substancia de las cosas, ¿cómo pueden estar

La memoria, etc. e) *Escritos de Metafísica: Metafísica* (o filosofía primera, en catorce libros). f) *Escritos de Ética y de Política: Ética Nicomaquea* (en diez libros, probablemente publicada por su hijo Nicómaco); *Ética a Eudemo* (en siete libros); la *Gran Ética* (en dos libros); la *Política* (en ocho libros); *La Constitución política de Atenas* (formando parte de las investigaciones sobre unas ciento cincuenta y ocho constituciones políticas griegas y bárbaras), publicada por primera vez en 1891. g) *Escritos de retórica y de poética: La Poética; La Retórica*. De los otros escritos de Aristóteles, más cercanos al platonismo, recordamos el *Eudemo*, el *Protréptico*, los tres libros *Sobre la filosofía* y los cuatro *Sobre la justicia*. De ellos, como hemos dicho, sólo nos quedan fragmentos.

También la cuestión de la autenticidad y de la cronología de los escritos de Aristóteles ha sido muy debatida (indudablemente, después de los estudios más recientes, no se puede excluir una evolución del pensamiento aristotélico desde su primitivo platonismo a la madurez). Sin embargo, dado que la tradición nos los ha transmitido en grupos y no aislados, se plantea el problema de ver si cada uno de ellos fué eventualmente ordenado por el mismo Aristóteles. En tal caso, cualquiera que sea la fecha de elaboración de los escritos de un grupo, ello significa que tienen una unidad lógica y que responden perfectamente al pensamiento del filósofo. Pero no siempre sucede así. Por ejemplo, si consideramos el grupo de los *Escritos lógicos* u *Organon*, vemos (como la crítica ha demostrado) que su disposición es artificial. En efecto, es dudosa la autenticidad y la cronología de las *Categorías*, mientras que la *Interpretación*, que en ellos ocupa el segundo lugar, es desde luego posterior a los otros tratados de lógica. Otras dificultades surgen en lo que atañe a los otros escritos del mismo grupo. En cambio, si consideramos los *Escritos de física*, la agrupación resulta coherente y es casi seguro que se debe al mismo Aristóteles. Mayores dificultades presentan, en cambio, los catorce libros de la *Metafísica* en lo concerniente a su cronología, como también el *De Anima*.

separadas de ellas? Además, si son su modelo, deben haber tantas Ideas cuantas son las cosas no sólo naturales, sino también artificiales. Una Idea puede ser a la vez *género* y *especie* (*animal* es «género» respecto a hombre y «especie» respecto a ser vivo); por consiguiente, la misma Idea es modelo y copia contemporáneamente. Además, si la Idea se halla separada y es en sí inmóvil, no puede ser la causa del movimiento y del cambio; luego las Ideas son inútiles (36).

Platón había respondido a algunas de estas dificultades: él admite entre el mundo de las Ideas y la materia la Inteligencia divina, que da a la misma materia un orden racional: las cosas derivan de las Ideas, pero por intervención de aquel principio activo, que es el Demiurgo. Sin embargo, para Aristóteles, el Demiurgo es un «mito». Por otra parte, Platón creía haber resuelto la otra dificultad haciendo de la materia causa del movimiento y del cambio de las cosas, pero la materia originaria, pura necesidad e irracionalidad, es en sí refractaria a cualquier movimiento y, por lo tanto, no puede ser la causa del devenir; por esto, el problema de lo sensible, a pesar de todo, queda en Platón sin resolver. Explicar el devenir, hacer inteligible el mundo en que vivimos, es el verdadero problema que Aristóteles se propone resolver a través de la crítica de la filosofía griega hasta Platón. Pero para este cometido, el filósofo substituye la concepción platónica de la Idea como Ser por una concepción propia de la idea y del ser: la idea es simplemente la especie o la esencia de las cosas immanente en ellas; *el ser se identifica con lo real*. La esencia aristotélica es intrínseca al mismo ser, es el *ser del devenir*, es decir, es el ser de lo real y no hay otro ser fuera de lo mismamente real. La metafísica aristotélica es, desde luego, la esencia del ser en cuanto ser, pero del ser identificado con lo real, y por esto es metafísica de la naturaleza, *metafísica física*. Ahora bien, la verdadera instancia del platonismo es otra; el Ser no es lo real (la naturaleza), sino que lo real es por su participación en el Ser. Platón es el filósofo del Ser, Aristóteles es el filósofo de lo real (naturaleza), es decir, es el filósofo de la *ciencia*. *Para Platón, el principio primero es*

(36) El célebre argumento del *tercer hombre* (si el hombre sensible es semejante a la Idea de hombre, hay un tipo *intermedio* — *el semejante* — y aun otros intermedios — *el semejante del semejante* — y así hasta el infinito: entre la idea de hombre y el hombre concreto, existe el *tercer hombre* y entre el tercer hombre y la idea, el *cuarto hombre*, etc.), además de ser un argumento común en la crítica del platonismo llevada a cabo por aquel tiempo y no exclusivo de Aristóteles, se funda en una equivocada interpretación de la filosofía de Platón (como puede leerse en el *Parménides*) y es menos eficaz que los otros.

el Ser; para Aristóteles, el principio primero es la substancia, que es lo real.

2. La metafísica

«El ser se predica de muchas maneras» (decimos que «son» las cualidades, las cantidades, los accidentes, la substancia, etc.); pero hay un sentido por el que el ser es uno intrínsecamente, necesariamente, permanentemente. El *principio de contradicción* es el que garantiza dicho sentido del ser, del que es el constitutivo: «Es imposible que la misma cosa sea y al mismo tiempo no sea». Es ésta la imposibilidad *ontológica* (en cuanto «contradictoria») de que el ser sea y no sea. Como principio *lógico*, el de contradicción es el constitutivo de todo juicio verdadero: «Es imposible que una misma cosa convenga y al mismo tiempo no convenga a una misma cosa, mientras es la misma». Luego es lógicamente imposible (por contradictorio) predicar el ser y el no ser de una misma cosa. Por lo tanto, el principio de contradicción es el fundamento de la metafísica (el ser, en cuanto ser, es necesariamente) y del conocimiento.

Este ser, de que habla Aristóteles, es la *substancia* (*ousía*), es decir, *el qué de una cosa*, principio y causa de todo ente determinado. La substancia es siempre principio; es lo real individual, el *σύνολος*: un hombre, un animal, una planta. En la unidad substancial que es el individuo, la *forma* es el principio de vida y el elemento inteligible; la *materia* es la pasividad y el elemento ininteligible, que contiene la forma en potencia. La materia es también el *principio de individuación* (el conjunto de notas accidentales por las que «este» ente es «este» ente); la forma es la esencia común a los individuos de una misma especie y por la que todos *son lo que son*. Los individuos no se predicán; los universales, en cambio, son predicados de ellos, como sus propiedades o determinaciones (37). En este sentido, el individuo es *σύνολος* o síntesis de los elementos de lo pensable y de lo real.

Individuo, para Aristóteles, es solamente el ser que tiene una unidad intrínseca: el *organismo viviente* (hombre, animal, planta). Su característica esencial es el *movimiento*, el paso de un modo de ser a otro, aun permaneciendo *substancialmente* el mismo. Aristóte-

(37) Para Aristóteles, los modos fundamentales del ser o formas universales de predicación, que él llama *Categorías*, son diez: *substancia* (el ser en sí), *cantidad*, *cualidad*, *relación*, *lugar*, *tiempo*, *acción*, *pasión*, *estado* y *posesión*. La ciencia estudia los objetos de la experiencia respecto a estas formas o predicados universalísimos.

les distingue cuatro clases de movimiento: 1) *substancial* (el nacimiento y la muerte); 2) *cuantitativo* o de *crecimiento y disminución* (lo que es pequeño se hace grande y viceversa); 3) *cualitativo* o de *cambio o alteración* (lo que es blanco se hace negro y viceversa); 4) *espacial* (*traslación o cambio de lugar*). Estas cuatro formas de movimiento causan la *mutación*: el individuo se actúa a través del devenir. ¿Cuáles son sus condiciones y sus principios?

Todo individuo u organismo viviente, para Aristóteles, es la síntesis de dos principios: la *materia* y la *forma*. La primera es el *substrato* indeterminado en que tiene lugar el cambio (por ejemplo, el bloque de mármol en la estatua, la materia orgánica en el individuo); la segunda es el tipo que la materia tiende a actuar (la idea que el escultor realiza en la estatua, la forma de la especie en el individuo viviente). *El devenir es paso de la materia a la forma*; deviene el *σύνολος*, es decir, el *conjunto de materia y forma*.

Todas las cosas tienden a actuar la forma que tienen en sí y que es inmanente en el estado potencial (por ejemplo: la bellota, sembrada, deviene, se desarrolla, es decir, tiende a la forma de encina, inmanente en ella); por esto, un ser no llega a ser cualquier cosa, sino una cosa *determinada*, *lo que* potencialmente es. Actuar la propia forma es el *fin* a que tiende cada cosa y por tanto la forma es también *causa final*. Lo que da el impulso al movimiento es la *causa eficiente o motriz* (por ejemplo, el escultor que concibe la idea de la estatua y los movimientos que realiza para imprimirla en el mármol). En conclusión, las causas del devenir son cuatro: *causa eficiente*, *causa material*, *causa formal* y *causa final*. La causa eficiente y la causa final no son, sin embargo, más que dos aspectos de la causa formal, considerada en el primer caso como motriz de los diversos grados del desarrollo y en el segundo como perfección a la que tiende el ser. Por lo tanto, la *materia* y la *forma* son los dos principios del devenir, aunque no están sujetas al devenir mismo. Quien deviene es el individuo: la materia es el substrato inmutable y las formas, cada una de las cuales no puede devenir y es eterna, *son en las cosas desde la eternidad*.

Hemos dicho que el devenir, para Aristóteles, consiste en la tendencia que tiene todo individuo hacia la realización de la forma que le es propia. La concepción aristotélica de la naturaleza es, pues, finalista, y el Estagirita, no menos que Platón, combate el mecanicismo de los atomistas. Los distintos grados del desarrollo de todo ser no se suceden al azar, sino que se coordinan recíprocamente, de modo que contribuyan a la realización del mismo fin. Los individuos no son el producto de causas exteriores y mecánicas, sino el desarrollo interno de formas interiores a la materia. No hay una

Inteligencia divina (el Demiurgo de Platón, que ordena las cosas), sino que la actividad generatriz, el principio propulsor (eficiente), organizador (formal) y final es la misma forma inmanente en la materia; es, en el fondo, la substancia.

El concepto orgánico del individuo aclara la relación entre materia y forma. No son dos principios opuestos que se excluyan o que se puedan separar; no hay materia que no posea ya una forma, como no hay forma (excepto Dios) que sea sin materia. Aristóteles identifica la materia con la *potencia* y la forma con el *acto*. La materia posee en *potencia* su forma, que, realizada con el desarrollo (la posibilidad de producir o sufrir un cambio), es precisamente el *acto* de la potencia. La materia, por lo tanto, no es más que la capacidad o potencia de devenir una forma o acto. El acto está en la potencia «como el construir en el saber construir, el estar despierto en el dormir, el mirar en el tener los ojos cerrados aun teniendo la vista y como el objeto sacado de la materia y cabalmente elaborado está en la materia sin labrar y en el objeto sin acabar todavía». El paso de la potencia al acto es el *devenir*. Por lo tanto, el movimiento implica siempre imperfección, ya que hay movimiento donde aún hay materia o potencia que tiende a pasar al acto. Cuando todo lo que está en potencia es actuado, cesa el movimiento; la acción perfecta (que es acto), la cual contiene en sí su fin, es *acto final (entelequia)*, que es precisamente el término final del movimiento. Así, pues, el devenir tiene dos límites extremos: la pura materia o *materia prima* indeterminadísima, y el Acto puro o Dios, pura forma. La materia prima es para Aristóteles una abstracción (38); el Acto puro es, en cambio, una realidad. El fin último del devenir es, por lo tanto, Dios.

Decir que el devenir es paso de la potencia al acto, no significa para Aristóteles que la forma se engendre a partir de la materia, ya que lo perfecto no puede engendrarse de lo imperfecto. Para Aristóteles, el acto tiene una prioridad metafísica sobre la potencia, aunque en el devenir concreto se realiza al final del proceso. El movimiento o paso implica un *motor*, el cual es acto y no potencia (por ejemplo, la encina se produce a partir de la semilla que la contiene en potencia, pero la semilla es producida por una encina que es acto). La causa eficiente del devenir precede al devenir mismo y es acto.

(38) En efecto, hablando con propiedad, el Estagirita no admite una *materia prima*, en el sentido de una entidad anterior a la formación del mundo, ya que las formas se encuentran inmanentes *ab aeterno* en la materia. Sin embargo, puede pensarse en una materia prima por abstracción: abstrayendo lógicamente de toda forma o determinación, se tiene el concepto de materia prima, informe o amorfa.

Todo movimiento presupone, pues, un motor; y el movimiento de la naturaleza en general presupone un *Motor inmóvil*, pues de otro modo requeriría una causa de su movimiento y esta causa otra todavía, y así hasta el infinito; el Motor inmóvil es Dios, Causa primera del movimiento universal. Aquél no tiene en sí nada que sea virtual: es *Acto puro*, Perfección absoluta; en Él la esencia implica la existencia (Dios es *causa sui*). Siendo perfecto, no tiene que alcanzar ningún fin fuera de sí y, por tanto, obra sobre el mundo solamente como causa final: el mundo es atraído por Dios, perfección suprema, sin que Dios sea atraído por el mundo: el Motor inmóvil es el Sumo bien y, en cuanto tal, objeto de amor y de aspiración; en este sentido, Dios mueve el mundo sin ser movido. Él contiene en sí todas las formas de los seres, como objeto de su pensamiento; en Él, el pensamiento y lo pensado forman una eterna unidad. Dios es pensamiento en acto, *Pensamiento del Pensamiento*, pensamiento que se contempla a sí mismo en su inmutable beatitud. Dios es, por lo tanto, extraño al devenir de las cosas, indiferente a él, aunque el orden del universo sea el orden mismo del Pensamiento divino. El devenir natural existe *ab aeterno*, y el mundo no es hechura de Dios como en Platón; Dios sólo conoce *ab aeterno* las puras formas, pero no el actuarse de dichas formas en el devenir. La pluralidad de las Ideas platónicas se unifica en el Pensamiento divino; el mundo, existente desde la eternidad, no requiere, en orden a la explicación de su origen, una Inteligencia ordenadora y generatriz. De este modo permanece en Aristóteles el dualismo (común a todo el pensamiento pagano) de la Materia (imperfección) y de la pura Forma (perfección); falta el concepto de creación.

3. Física y psicología

La física es la ciencia de la naturaleza, es decir, la *ciencia del movimiento*, que se realiza en el tiempo y en el espacio. El espacio, para Aristóteles, es «el límite primero e inmóvil que encierra todo el mundo»; el tiempo es «el número o la medida del movimiento en relación al antes y al después».

La naturaleza física es un sistema orgánico y jerárquico de seres vivientes; las formas inferiores son grados preparatorios de las superiores y el todo está dispuesto según un fin único. El *finalismo* es el rasgo fundamental de la física aristotélica. «La naturaleza no hace nada sin un fin» y «tiende siempre a lo óptimo». Los grados jerárquicos son cuatro: *naturaleza inorgánica, reino vegetal, reino animal y reino humano*. En el hombre culmina y se compendia el devenir,

pero no se detiene la jerarquía, la cual alcanza su cumbre en Dios, perfección absoluta, que es nuestra aspiración imperecedera, pero que jamás será nuestra plena conquista.

El Estagirita distingue el universo en dos mundos: *el mundo supralunar o celeste* y *el mundo sublunar o terrestre*. El primero se halla constituido por el cielo de las estrellas fijas o primer cielo (movido directamente por el Primer Motor inmóvil o Dios) y por los cielos de los siete planetas (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno; la Luna es el planeta más cercano a la Tierra), en donde se hallan fijados los astros, esferas concéntricas todos ellos, cada una de ellas dotada de un espíritu o *inteligencia* propia. El reino celeste está formado por el *éter* o *quintaesencia*, elemento incorruptible, y se mueve con *movimiento circular o perfecto*. Para Aristóteles, los astros son seres animados y divinos.

Bajo el último cielo de la Luna está la Tierra, centro inmóvil de todo el sistema (*geocentrismo*) y de forma semejante a una bola, constituida por los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), dotados de *movimiento rectilíneo*, que indica imperfección. Los más pesados (tierra y agua) se mueven de lo alto a lo bajo; los más ligeros (aire y fuego), del centro a la periferia. Además de este movimiento de *traslación*, los elementos tienen también el de *alteración* y éste da lugar a la formación y a la disolución de los cuerpos compuestos (39).

El Estagirita le asigna el primado a la causa final, en cuanto que la naturaleza obra en vista de un fin, que es la misma naturaleza: los conceptos de fin y de bien se identifican. El mundo se halla ordenado y dispuesto de modo que se conserve siempre y que se perpetúe en el estado actual. Lo mismo que todo individuo tiende a la conservación y al acrecentamiento de su perfección, así toda la naturaleza «aspira a lo mejor». Sobre el finalismo de la naturaleza, ordenada según lo mejor, Aristóteles concuerda con Platón.

Hemos visto que, para el Estagirita, los seres vivos u orgánicos se hallan conformados de modo que todas sus partes cooperen a la actuación del mismo fin; en este sentido, sus partes son órganos para la realización del fin propio de cada ser. Ahora bien, el principio que determina la constitución del cuerpo orgánico es el *alma* o *entelequia*. El *alma* es, pues, la *forma del cuerpo*, es decir, la actuación

(39) La física es una ciencia *teorética* (Aristóteles distingue entre ciencias «teoréticas», «prácticas» y «poéticas») que se ha de distinguir de las otras ciencias teoréticas puras (la metafísica y las matemáticas) en cuanto se ocupa de los seres en movimiento e inseparables de la materia. Las *ciencias teoréticas* tienen por objeto el ser en cualquiera de sus grados o el ser en general; las *ciencias prácticas* (la política, etc.) tienen por objeto la acción; las *ciencias poéticas* regulan la producción de los objetos.

del fin por el que el cuerpo existe. Así como la materia y la forma no están separadas ni son separables una de otra, el ligamen entre alma y cuerpo es indisoluble, a diferencia de cuanto afirma Platón, que considera accidental su unión. A los grados jerárquicos de los seres les corresponden tres formas de vida psíquica: *a)* el alma *vegetativa* propia de las plantas; *b)* el alma *sensitiva* propia de los animales; *c)* el alma *intelectiva* propia del hombre. El grado superior contiene también la forma propia del grado inferior; por lo tanto, en el hombre se dan cita las tres formas de vida psíquica: no se trata de tres almas, sino de tres funciones de una sola alma (unidad de la forma), que conspiran al mismo fin, que es la vida, la conservación y la actividad del individuo.

La unión substancial e indisoluble de alma y cuerpo ha inducido a algunos intérpretes a concluir que, para Aristóteles, el alma no es inmortal. Como veremos, éste es uno de los puntos más oscuros de la filosofía aristotélica.

4. El conocimiento

Para Aristóteles, lo mismo que para Sócrates y para Platón, ciencia es conocimiento mediante conceptos (40). Pero, para el Estagirita, al igual que están en un error quienes identifican el conocimiento con la sensación (por ejemplo, los sofistas), así yerra Platón al considerar innatos los conceptos y darle a la experiencia sensorial únicamente el valor de ocasión o de estímulo. Para Aristóteles, el alma no tiene conocimientos innatos: el conocimiento es inicialmente un movimiento del alma, engendrado por la acción de un objeto externo sobre un órgano corpóreo; es la presencia de un objeto particular (*éste* o *aqué*l), del que el sentido recibe la acción o, en cierto modo, la sufre (si tengo ante mí un hombre, no puedo ver un caballo). La sensación nos hace conocer la *forma sensible*, pero no la *forma inteligible* o esencia de un ente; la sensación es, pues, conocimiento de lo particular y de lo contingente.

La *fantasía* conserva las imágenes sensibles; la *memoria* nos da su posesión permanente. Cuando la imagen sensible es el resultado de varias sensaciones de un ente de la misma especie, la memoria forma de él el *fantasma sensible* (que puede no ser un objeto particular). En otros términos, el fantasma, por ejemplo, de hombre, no es ninguno de los hombres particulares vistos, sino la suma de los ca-

(40) La forma es al mismo tiempo *ratio essendi* (substancia) y *ratio cognoscendi* (concepto) del ser.

racteres de dichos hombres. Por consiguiente, el fantasma (o imagen) representa siempre algo corpóreo en su particularidad, aun conteniendo (potencialmente) la forma.

También pertenece al grado sensible del conocimiento el procedimiento o la búsqueda por *inducción* (*epagoghé*) propio de las ciencias experimentales, que, de la observación de casos particulares de un determinado fenómeno y basándose en ellos concluye en lo universal. Es el procedimiento que Aristóteles llama de *generalización* o *abstracción impropia* (que aún no nos da a conocer la esencia del objeto), y del que él mismo se sirve en la investigación experimental, en la que no se puede prescindir de la observación de los hechos. La inducción debe fundarse en el examen de todos los casos posibles (*inducción completa*); la inducción que, partiendo de unos pocos ejemplos, llega a una conclusión, no tiene valor demostrativo.

Para Aristóteles, el verdadero método científico es la *deducción*. Sobre el fantasma sensible se ejercita la *facultad abstractiva* del intelecto, la que capta la *forma*, separada de la materia (desindividuada), es decir, el elemento universal o la *esencia*, *lo que un ente es*. La abstracción intelectual traduce en *acto* el elemento inteligible inmanente de forma potencial en lo real concreto. Así, de lo sensible es abstraída la forma inteligible o *concepto*, que tiene los caracteres de la universalidad y de la necesidad. Por ejemplo, de las sensaciones de distintos hombres (o incluso de una sola sensación de hombre), cada una de las cuales es conocimiento particular de un hombre singular, el intelecto abstrae los caracteres esenciales y se forma el concepto universal de hombre. El concepto forma una sola cosa con el intelecto, sólo existe en cuanto es pensado por él; en la realidad no existe el concepto de hombre, sino que existen los hombres singulares y concretos, es decir, existe la forma universal de hombre individualizada en cada uno de los hombres.

¿Pero cómo se explica el paso desde el fantasma sensible al concepto? Dicho fantasma contiene en potencia al concepto; y, por su parte, el intelecto tiene el poder de aislarlo. ¿Cómo pueden dos potencias pasar al acto? Aristóteles responde que, en nuestro intelecto (llamado por esto *intelecto pasivo*), obra desde fuera un intelecto superior, en el que todo inteligible se halla en acto, y al que él llama *intelecto activo*, el cual, siendo ya acto, hace pasar al acto el concepto contenido en potencia en el fantasma. El intelecto activo no es de ningún hombre particular, es acto puro, único para todos, eterno, «separado, impasible, no mezclado». Únicamente él no muere; el pasivo muere con el cuerpo.

Por medio de la abstracción, el intelecto se eleva a conceptos cada vez más universales, es decir, más extensos. Por ejemplo, del

concepto de hombre, si conservamos los caracteres que éste tiene en común con los otros mamíferos y abstraemos de lo que cada especie de mamíferos tiene de propio, nos formamos el concepto más general de mamífero. Con un proceso ulterior de abstracción podemos ascender a conceptos aún más generales, hasta que llegamos a conceptos generalísimos, más allá de los cuales no es posible abstraer. Éstos son, como hemos apuntado, las diez *categorías* o los predicados supremos. Por consiguiente, el concepto tiene una *extensión* y una *comprensión* en relación de proporcionalidad inversa. Por ejemplo, el concepto de ser es el más extenso, en cuanto abarca todas las cosas reales, y es el menos rico en notas características, es decir, el más pobre en cuanto a la comprensión. Por el contrario, el concepto de Dios es el más comprensivo (tiene todas las ideas), pero el menos extenso (se refiere a un solo Ser, a Dios).

No basta el solo conocimiento *intuitivo* del concepto: también es necesario el *discursivo*, el *análisis*, *conexión de los diversos conceptos*, con que el hombre construye la ciencia, que es obra de la razón. Las leyes del procedimiento discursivo forman el contenido de la *lógica* (41). Determinar los caracteres esenciales, es decir, el contenido de un concepto, descomponiéndolo en sus elementos constitutivos, significa *definir*, es decir, indicar el *género próximo* y la *diferencia específica*, que distingue una especie de otra del mismo género. Por ejemplo: «El hombre es un animal (género próximo) racional (diferencia específica)». El *juicio* es afirmación o negación de una esencia universal (*predicado*) de otra esencia o de un individuo (*sujeto*). En el juicio es posible el error, en cuanto se puede predicar del sujeto una esencia que no le conviene; el error consiste, por lo tanto, en un *análisis* errado del contenido del sujeto. Para verificar si el juicio es falso o verdadero es necesario el *razonamiento* o relación entre dos o más juicios. El razonamiento es «un discurso, en el cual, puestas algunas cosas, derivan de ellas otras, por el hecho mismo de haber sido puestas aquéllas». *Concepto, juicio y razonamiento son los actos fundamentales del pensamiento humano*.

La forma típica del razonamiento es, para Aristóteles, el *silogismo*, es decir, aquel tipo de razonamiento formado por tres juicios, en el que, de dos *premisas* (premisa *mayor* y premisa *menor*), se

(41) Se debe a Aristóteles el primer tratado sistemático de la llamada *lógica formal* (la *logica minor*, como la llamaron los escolásticos), es decir, la ciencia de razonar correctamente (para obtener de ciertas premisas, verdaderas o falsas, ciertas conclusiones). De ella se distingue la *lógica de la demostración* (*logica maior*), que trata de justificar el valor de las premisas de que parten los razonamientos, elevándose a los primeros principios, evidentes por sí mismos.

deduce la verdad del tercero o *conclusión*. Según este tipo de razonamiento se demuestra que un predicado (P) conviene a un sujeto (S) por medio de un tercer *término*, que en las dos premisas hace de *intermediario*, por lo que se le llama *medio* (M) (42). Aristóteles distingue tres *figuras* del silogismo, según que el *término medio* haga una vez de sujeto y otra de predicado (I figura), o dos veces de predicado (II figura), o dos veces de sujeto (III figura). Nosotros, por razones de brevedad, sólo enunciamos la primera, en la que el término medio es sujeto en una de las premisas y predicado en la otra. Por ejemplo: los hombres son mortales; Sócrates es hombre; Sócrates es mortal. Como puede verse, para demostrar que el juicio «Sócrates es mortal» es verdadero se recurre a dos premisas en las que el término medio «hombre» conviene tanto al sujeto como al predicado. La verdad de un juicio se deduce de la verdad de otros juicios. El silogismo es precisamente el esquema típico de la *deducción*, es decir, de todos los razonamientos en que de la verdad de lo universal se obtiene por análisis la verdad de lo particular. La deducción es instrumento de *prueba* y de *fiscalización*.

Pero en el silogismo la verdad de la conclusión está fundada en la de las premisas (43). ¿Cómo probar esta verdad? Se deduce de la verdad de otras premisas, es decir, se prueba con un nuevo silogismo. Ahora bien, de este modo se iría al infinito sin demostrar nada. Pero no es así, pues se asciende a los *principios lógicos fundamentales*, que no tienen necesidad de ninguna demostración, ya que son evidentes por sí mismos, garantía absoluta de la legitimidad del procedimiento. Ellos son los principios primeros del conocer y de la realidad: 1) el *principio de contradicción* (en su uso lógico), por el que «no es posible que la misma cosa convenga y a la vez no convenga a un objeto al mismo tiempo y bajo el mismo respecto» (A no es no-A); 2) el *principio de identidad*, por el que una cosa es idéntica a sí misma (A es A); 3) el *principio de tercero excluido* (A o es B, o es no-B), es decir, entre afirmación y negación no hay término medio. El órgano de conocimiento de los principios primeros es la inteligencia, que es más cierta que la ciencia demostrativa (los principios de la demostración son más ciertos que la misma demostración).

(42) Por esto se llama *mediato* el razonamiento deductivo. En efecto, la conveniencia de un predicado a un sujeto no es, en el razonamiento, una intuición sensible o una intuición intelectual, sino que se demuestra por medio del intermediario o *término medio*.

(43) Aristóteles llama *silogismo apodíctico* a aquél en que la verdad de las conclusiones está fundada en premisas verdaderas; *silogismo dialéctico* es el que se basa en premisas probables; *silogismo sofístico*, el que se funda en premisas sólo aparentemente probables.

Pero, además, la deducción perfecta es posible sólo en las verdades racionales como las de la matemática, donde lo que es deducido (la definición) se halla contenido en aquello de lo que es deducido y es idéntico a él. En el campo de la experiencia, en cambio, la deducción es siempre imperfecta: lo que es deducido no está contenido, en su concreción, en aquello de lo que es deducido. La sola esencia no basta para constituir un ente concreto, que, en cuanto tal, escapa a la deducción silogística. Éste es uno de los puntos más discutibles de la teoría aristotélica del conocimiento, según la cual *de lo individual o de lo real no hay ciencia, porque la ciencia es sólo de lo universal*.

5. La ética

Todo cuanto el hombre hace, lo hace en vista de un *fin* que le parece bueno y deseable. De todos los fines hay uno deseado por sí mismo y, en este sentido, es fin supremo o bien sumo, del que los otros dependen; este fin es la *felicidad*, que no reside en el placer subjetivo, sino *en la belleza y perfección del ser*: el placer es una consecuencia de tal perfección, pero no el fin último. *El bien o el fin de todo ser consiste en alcanzar la perfección de la actividad que le es propia*; ahora bien, la actividad propia del hombre es la racional; por consiguiente, su perfección reside en el ejercicio de esta actividad. La *virtud* consiste, pues, *en vivir según la razón*; y *quien obra según la razón es feliz*. A la vida virtuosa se halla unido el placer, no como constitutivo de ella, sino como su concomitante. Los bienes exteriores y corpóreos contribuyen a realizar la felicidad, pero no la forman positivamente: una gran desgracia no hace por cierto feliz a un hombre virtuoso, pero no puede hacerlo miserable.

El hombre no es sólo razón, también es *apetito*, que, aun privado de razón, puede ser dirigido y disciplinado por ésta. Por esto Aristóteles distingue dos clases de virtudes: las virtudes *intelectivas* o *dianoéticas* (consistentes en el mismo ejercicio de la razón) y las virtudes *prácticas* o *éticas*, consistentes en el dominio de la razón sobre los apetitos sensibles para formar la buena «costumbre» (*ethos*). Sólo estas últimas forman el objeto propio de la ética. Las virtudes en general se basan en ciertas disposiciones naturales (es virtud del ojo, por ejemplo, la de ver, porque el ver es su función propia); todo órgano tiene una función que, ejercida según naturaleza, constituye su virtud. La virtud, en cuanto ética, reside en la voluntad. Las disposiciones naturales, con el ejercicio de la voluntad, se transforman en *hábitos* y *es virtuoso el hombre que tiene el hábito*

de la virtud. Lo mismo que «una golondrina no hace primavera», así una sola acción virtuosa no hace al hombre virtuoso: es necesario el continuo ejercicio, de modo que la virtud llegue a ser una segunda naturaleza. Por lo tanto, estaba en un error Sócrates cuando identificaba el placer con la virtud: una cosa es el conocimiento del bien y otra su aplicación práctica. *La virtud no es teoría o conocimiento, sino ejercicio, dominio de las pasiones por medio de la razón.*

Es ésta la que guía el uso práctico de la voluntad y bajo este aspecto es *intelecto práctico* (*phrónesis* o *sabiduría*), que prescribe a la voluntad misma mantenerse alejada de los extremos de exceso y de defecto. La virtud práctica reside precisamente en el *justo medio* (*mesotes*); en efecto, ella es «el *hábito* de escoger el *justo medio* adecuado a nuestra naturaleza, cual se halla determinado por la razón y cual podría precisarlo el sabio». Entre la vileza y la temeridad el justo medio (virtud) es el *valor*; entre la abstinencia y el abuso, la *templanza*; entre la avaricia y la prodigalidad, la *liberalidad*, etc. Pero de las virtudes éticas no es posible dar una determinación unívoca, ya que son consideradas respecto al sujeto agente (lo que es valentía para un hombre puede ser vileza o temeridad para otro). La suma virtud ética es la *justicia*, que consiste en la equitativa distribución de los bienes según los méritos de cada uno: *justicia distributiva*. Ésta es semejante a una proporción geométrica: los bienes distribuidos a dos personas se hallan entre sí como los méritos respectivos de ellas. La *justicia conmutativa*, en cambio, preside los contratos y es correctiva: iguala las ventajas y las desventajas de los dos contrayentes. Ésta es semejante a una proporción aritmética (simple igualdad).

Superiores a las éticas son las *virtudes dianoéticas*, que atañen a la actividad propia del intelecto, como la *ciencia* (*capacidad demostrativa*), el *arte* (*capacidad de producir algún objeto*), y la *sabiduría* (*saber discernir lo que es bueno de lo que es malo para el hombre*). Por encima de todas ellas, la *sabiduría* (*sophia*) o *contemplación* (*theoria*), que consiste en poseer, no sólo la capacidad demostrativa (*ciencia*), sino también la de juzgar acerca de la verdad de los mismos principios. Así, la cumbre de la actividad ética es puesta en la contemplación de Dios, mientras que para Platón se colocaba en la de la Idea del Bien.

6. La política

El hombre, para el Estagirita, es «*por naturaleza un animal político*», es decir, en él se halla innata la tendencia a vivir en sociedad con sus propios semejantes, no sólo porque tiene necesidad de los otros para su conservación, sino también porque *no podría ser virtuoso sin las leyes y la educación. Por consiguiente, la sociedad no es una formación artificial, sino una necesidad natural*. De las diversas formas de vida asociada (familia, tribu, etc.), la del Estado es *cronológicamente* la última en formarse, pero *lógicamente* es la primera, ya que las otras, desde las imperfectas a las más perfectas, se desarrollan con vistas a la acción del Estado, la forma más completa. Su cometido no es solamente el de defender a los ciudadanos de los enemigos externos, sino también el *de educar física y moralmente a quienes participan en la vida pública*; el comercio y la agricultura se dejan a los metecos y a los esclavos. En Aristóteles, como en Platón, ética y política se completan entre sí.

Con mayor sentido histórico que Platón y más fidelidad a la realidad concreta, Aristóteles no describe en su *Política* una forma ideal de Estado: «Es necesario pensar en un gobierno no sólo perfecto, sino también realizable y que pueda adaptarse fácilmente a todos los pueblos». Por esto, Aristóteles toma como base las constituciones ya existentes (reunió 158, de las que sólo una — la de Atenas — ha llegado hasta nosotros) y se sirve de ellas para elaborar su teoría de la mejor constitución. Distingue tres tipos fundamentales de constituciones: la *monarquía* (gobierno de uno solo); la *aristocracia* (gobierno de los mejores); la *democracia* (gobierno de la multitud). Las tres formas de gobierno pueden ser buenas según las épocas, las condiciones y las necesidades de los pueblos. El *Estado mejor*, lo mismo que la virtud, *reside en el justo medio*, de modo que se eviten los extremos y las degeneraciones de los tres tipos: la *tiranía*, que tiene por finalidad el provecho del monarca; la *oligarquía*, que tiende al provecho de los pudientes; y la *demagogia*, al de los desheredados. En pocas palabras, *un gobierno degenera en malgobierno cuando subordina la utilidad común a la propia*. El mejor gobierno es aquél en que prevalece la clase media, lejana de los excesos que pueden verificarse cuando gobiernan los demasiado ricos o los demasiado pobres.

PERÍODO ONTOLÓGICO

[Problema del ser y de su validez; problema del hombre en relación al ser]

PLATÓN
(427-347)

Platón y Sócrates: problema de los conceptos y problema de las Ideas. El *Ser es la Idea y lo que es, en cuanto participa del Ser*. Los grados del conocimiento (*dialéctica*): *conjetura, creencia, opinión (conocimiento sensible); razonamiento (conocimiento matemático); inteligencia (conocimiento filosófico)*.

Valor y límites de la sensación: despierta el conocimiento innato de las ideas; *conocer es recordar*.

El alma: preexistencia del *alma intelectual*, distinta de la irracional (*concupiscible e irascible*), y su *inmortalidad*.

Eros: la filosofía como aspiración del alma a lo divino.

Formación del mundo sensible: es obra de la Inteligencia divina (*Demiurgo*), que actúa sobre la *materia informe*.

La moral como ascesis de lo sensible a lo inteligible. Sus dos aspectos: ascesis contra el cuerpo y ascesis con el cuerpo.

El Estado: su división en *tres clases (productores, guerreros y gobernantes)*; *solamente los filósofos o sabios deben gobernar. Realizar la justicia es el fin del Estado*.

El arte es imitación de las cosas y no es educativo. Coincidencia entre el *ideal pedagógico* y la ascesis ético-gnoseológica. *El Estado educador* y la *educación aristocrática*: gimnasia, aritmética, geometría, astronomía, música y dialéctica.

La Academia como instituto de instrucción.

Dificultades del platonismo: a) problema de la relación entre las Ideas y el mundo físico (*metesis y mimesis*); b) irracionalidad de la materia (*No-ser*); c) unidad y multiplicidad de las Ideas; d) el *Dios limitado* (la materia es coeterna a Dios).

JENOFONTE
(440-360 aprox., a.
de Jesucristo)

El utopismo de la *Ciropedia*: educación estatal y militar.

El *Económico* y la educación de la mujer.

ARISTÓTELES
(384-322 a. de C.)

Platón y Aristóteles: la idea no es el ser, sino sólo *la esencia inmanente de una cosa, es el ser del devenir o lo real y no hay más ser que lo real: ser = real = naturaleza*. Lo real concreto es indisolublemente *materia y forma, los dos constitutivos de la substancia o sínolos*.

Concepto de organismo y las cuatro clases de movimiento (*substancial, cuantitativo, cualitativo y espacial*).

Las cuatro causas del devenir: *eficiente, material, formal y final*.

Reducción de la primera, tercera y cuarta a la causa formal.

Materia = potencia; forma = acto. Todo deviene por un fin. Prioridad del acto sobre la potencia. El Motor inmóvil (Dios), principio no movido del movimiento.

Los grados del mundo físico: naturaleza inorgánica, vegetal, animal y humana.

Mundo supralunar o celeste: Primer motor, Primer cielo (o de las estrellas fijas), cielos de los siete Planetas. Todos se hallan formados por el éter o quintaesencia y se mueven con movimiento circular.

Mundo sublunar o terrestre: el centro del sistema es la Tierra (geocentrismo). La Tierra está formada por cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego); es redonda y el movimiento es rectilíneo.

No hay conocimientos innatos. El conocimiento sensible y la inducción.

La deducción y el concepto. Los dos intelectos (*activo y pasivo*).

El proceso de *abstracción y la formación del concepto*.

La *lógica o conocimiento discursivo: juicio y razonamiento*.

Forma típica del razonamiento es el *silogismo*. Los *principios lógicos fundamentales. Virtud, felicidad y placer: fin del hombre es la felicidad, que reside en su bien o en la perfección de la actividad propia del hombre, que es la racional*. Por consiguiente, *la virtud consiste en vivir conforme a la razón. Virtudes dianoéticas (del intelecto; virtud suma es la sabiduría) y virtudes éticas consistentes en el dominio de la razón sobre los apetitos para formar el habitus. Las virtudes prácticas residen en el justo medio*.

El hombre es un animal político: las constituciones fundamentales (monarquía, aristocracia y democracia) y su degeneración (tiranía, oligarquía y demagogia).

ARISTÓTELES

- { El Estado como garantía necesaria de la *educación* de los individuos, de modo que cada uno desarrolle sus *potencialidades naturales*, cuyo fin es el *reposo*. Las *buenas costumbres* y la *educación liberal*.
- { El arte como *catarsis*. La *retórica* es la ciencia que estudia la *elocuencia* o el arte que muestra el camino de la persuasión.
- { Metafísica y ontología en Platón y Aristóteles: en Aristóteles la *ontología* (el *Ser*) *tiende a identificarse con la cosmología* (mundo). Para Platón, la *filosofía es problema del hombre que busca el Ser*; para Aristóteles, *es problema de la ciencia de lo real o de la naturaleza, con que se identifica el Ser*. Física y metafísica sólo se distinguen como grados de *abstracción*. Platón es el filósofo del hombre, Aristóteles lo es de la naturaleza.

LA ANTIGUA ACADEMIA

- ESPEUSIPO { (los Números matemáticos son los modelos de las
(s. IV a. de C.) { cosas).
- JENÓCRATES { (hay dos principios: el hombre y la dualidad indeter-
(s. IV a. de C.) { minada).

LA ESCUELA PERIPATÉTICA

- TEOFRASTO { (se ocupó sobre todo de botánica; describió treinta
(322-287 a. de C.) { caracteres morales en la obra homónima).
- ESTRATÓN { (identifica a Dios con la naturaleza y al alma humana
(s. III a. de C.) { con las funciones corpóreas).
- ANDRÓNICO {
de Rodas { (ordenó los escritos de Aristóteles).
(s. I a. de C.) {
- ALEJANDRO { (da una interpretación naturalista de la doctrina aris-
de Afrodísia { totética).
(s. III d. de C.) {

7. La pedagogía

El pensamiento pedagógico de Aristóteles, como el de Platón, se lee en los escritos morales y políticos; también la suya es una pedagogía política, con esta diferencia: Platón absorbe al individuo en el Estado, Aristóteles hace de este último el garante *necesario* de la educación de los individuos. De aquí la necesidad de que el Estado garantice a los ciudadanos (es decir, a los hombres «libres», excluidos los esclavos) el *desarrollo de las potencialidades naturales de cada uno*; por lo tanto, «puesto que el Estado es uno y uno es su fin, la educación debe ser necesariamente única e idéntica para todos (los libres) y debe ser confiada al Estado, no a los particulares». De este modo, el Estado mismo hace que cada uno pueda desplegar «la propia actividad noblemente» y también «gozar honestamente del reposo». Éste es el fin de la educación: *obrar para actuar nuestras posibilidades y realizar el reposo, fin de la actividad*; el educador favorece tal actuación, ayuda a aquel conjunto de *potencialidades*, que es cada educando, a pasar al *acto*.

El proceso educativo debe formar *buenos hábitos*; para este fin no bastan las disposiciones naturales ni tampoco las instituciones (los preceptos y los razonamientos no tienen eficacia sobre la masa, que sólo obedece por miedo al castigo); es necesario predisponer los ánimos para que acojan los preceptos. La disciplina de las pasiones se forma precisamente con el hábito, que, para Aristóteles, no es pasividad o automatismo, sino *ejercicio activo* de la inteligencia y de la voluntad. La disciplina educa para la virtud, que, como sabemos, consiste en mantenerse lejos de los extremos, es decir, en una conducta regulada por el «justo medio».

Hasta los cinco años se ha de dar a los niños una buena nutrición y una educación física beneficiosa para su salud sin el rigorismo espartano; se le debe dejar gritar y llorar sin inhibiciones y hacerle escuchar solamente discursos honestos. En pocas palabras, «todo debe predisponerse en vistas del trabajo que les espera en el futuro; sus mismos juegos se han de desenvolver como un esbozo de las obras serias a que se dedicarán en la edad madura». De los cinco a los siete años los niños han de frecuentar la escuela, pero sólo como «asistentes»: escucharán las lecciones que se dan a los otros.

De los siete años a los veinte, los educandos deben aprender las disciplinas que no dañen al cuerpo y no envilezcan al espíritu, es decir, las *disciplinas liberales* (dignas de un hombre *libre*), con la

eliminación de aquéllas que «envilecen a quien las practica»; o, mejor dicho, prescindiendo de fines utilitarios y mercenarios; a los hijos se les debe dar una educación «no por razones de utilidad o de necesidad», sino para la formación de «un hombre libre» y por la belleza espiritual que ella procura. «El buscar por todas partes lo útil no concide con las almas grandes y libres». Éste es el ideal griego de *educación liberal*, del que el *otium* romano es un aspecto; ideal que no es solamente, como vulgarmente se dice, un «lujo» de los ricos pagado por los esclavos y por los desheredados, ya que — eliminadas las discriminaciones propias de la sociedad griega y romana en una concepción, como la de hoy, en la que todos seamos hombres que tienen la misma dignidad humana — queda siempre como el único digno del hombre.

La *gramática*, la *gimnasia*, la *música* y el *dibujo* son, también para Aristóteles, las cuatro enseñanzas fundamentales (44).

8. La poética y la retórica

También para el Estagirita, como para Platón, el arte es *imitación* de la naturaleza, pero en su deber ser. En tal sentido, es creación de un tipo ideal de realidad, que en la naturaleza es siempre imperfecto; por esto, el arte es superior a la historia, que se limita a lo que ha sucedido. El arte se distingue también del placer y del bien; su objeto es lo *bello* y sus características el *orden*, la *proporción* y la *armonía*. Asentado este concepto, el arte, para el Estagirita, no sólo es deleite, sino que tiene un valor educativo; más que fomentar las pasiones, las purifica. En efecto, en la tragedia, donde el choque de las pasiones es más violento, el espectador, viviéndolas como verdaderas, se libera de ellas y de las turbaciones del ánimo; en este sentido, *se purifica*. También la música es catarsis: quienes se hallan dominados por la piedad, por el temor o por el entusiasmo, cuando oyen cantos orgiásticos, se calman como por efecto de una medicina o de una catarsis. El arte es *catarsis* y da al alma armonía y serenidad.

La *elocuencia* tiene una gran influencia en la vida política: es el

(44) Aristóteles, como hemos dicho, en el 335-34 a. de C., con la ayuda de Antipatro, lugarteniente de Alejandro, fundó en Atenas el *Liceo* (en el recinto consagrado a Apolo Licio) o *Peripato*, que fué la primera escuela superior (hoy diríamos Universidad) organizada, con un fin científico además de didáctico. El Liceo, además de la enseñanza de la filosofía, fomentó la investigación empírico-experimental de la naturaleza, estudios sistemáticos de filología y de crítica literaria, de anatomía, de fisiología, etc.

arte que muestra el camino de la *persuasión* (como habían enseñado los sofistas), aun sin demostrar. El verdadero orador la adopta en servicio de la verdad. La *retórica* es la ciencia que la estudia; Aristóteles la distingue en *judicial*, *probatoria* y *exhortativa*.

9. De Platón a Aristóteles. Las dificultades del aristotelismo

El sistema de Aristóteles, que acabamos de esbozar, es bajo ciertos aspectos un original y genial desarrollo del de Platón. En efecto, el Estagirita ha permanecido, en un cierto sentido, platónico, no sólo en los primeros escritos perdidos, sino en todo el desarrollo de su pensamiento (dualismo entre intelecto activo e intelecto pasivo; entre mundo celeste y mundo terrestre, etc.). Su esfuerzo no se dirige a eliminar el dualismo platónico, sino superar las dificultades *dentro* del dualismo del maestro. Platón postulaba un dualismo en el mismo mundo inteligible entre Ideas y Dios, entre lo Pensado y el Pensamiento. Aristóteles pone las Ideas o formas universales en la Inteligencia divina y elimina este dualismo; sin embargo, su Acto puro queda completamente extraño al mundo, el cual, en cuanto a su ser, no depende enteramente de Dios.

Para Aristóteles, la filosofía se identifica con la ciencia de la naturaleza. Así las cosas, poco se requiere para: 1) identificar el ser con «este» mundo y negar el «otro» (naturalismo absoluto); 2) atribuirle al mundo — hombres y cosas — una radical autonomía, por lo que el fin de la vida residiría en «esta vida», en la que se cumplen las aspiraciones y el destino de todo ente. El desplazamiento de la Idea platónica desde el cielo a la tierra y sobre todo la reducción del ser a lo real o naturaleza implican la afirmación de que el mundo es autónomo y autosuficiente en su origen, en su desarrollo y en su fin. Es verdad que Aristóteles admite que Dios existe como motor inmóvil y como fin de todas las cosas, pero su Dios es un ente puramente cosmológico, cuyo cometido es poner en movimiento al cosmos, que luego camina eternamente por su cuenta y sin que Dios intervenga. El Dios de Aristóteles es poco más que una ley suprema de la naturaleza, introducida en un cierto momento por el filósofo como un *deus ex machina* y en razón de la necesidad que tiene de explicar el devenir. Aristóteles identifica la idea teológica (de Dios) con la cosmológica.

Además, si metafísica y física se distinguen como dos grados del proceso abstractivo, toda forma de saber, según Aristóteles, se reduce a una relación lógica entre conceptos. Aquí surge otro grave proble-

ma: ¿cómo es posible el juicio de existencia? En las relaciones lógicas se abstrae de lo concreto existencial; en efecto, para Aristóteles, no es inteligible el individuo, sino la esencia universal desexistencializada. Para Platón, el conocimiento intelectual es de lo universal, pero el universal (la Idea) es el Ser; luego, aunque imperfectamente, hay conocimiento del Ser mismo. Para Aristóteles, el conocimiento intelectual es de lo universal, pero real es lo individual concreto; luego, no hay ciencia de lo real. Lo real es inteligible, es el límite existencial del conocer intelectual.

De esto se siguen dos consecuencias: a) por una parte, el objeto de la mente es lo universal abstracto y no lo real concreto y, por consiguiente, no existe el individuo para la ciencia; es anulado en la abstracción, que no es este ni aquel individuo concreto. Por esto, en el fondo, la filosofía de Aristóteles es ciencia de las esencias, y no filosofía de la existencia. b) Por otra, dado que lo real individual no es inteligible, o se concluye en el escepticismo (la realidad escapa al conocimiento) o se cae en un misticismo empírico: la realidad concreta es inefable.

Aristóteles trató de remediar esta dificultad diciendo que son reales no sólo las *substancias primeras* (los entes individuales), sino también las *substancias segundas* (las puras esencias); pero esto es volver a Platón, sin haber resuelto el problema del platonismo y después de haber perdido en parte el sentido de la metafísica platónica. El concepto de substancia, usado con ambigüedad por Aristóteles, unas veces en el sentido de que la substancia es el individuo y otras en el de que es la pura forma, fundamentalmente sólo es válido en este segundo significado.

Hagamos otra consideración: Platón es el filósofo del más allá; Aristóteles casi no se ocupa de ello. A Aristóteles, *filósofo de la naturaleza*, le falta la profundidad religiosa de Platón, *filósofo del hombre*. Su concepto de la unidad substancial de forma (alma) y cuerpo (materia) compromete la inmortalidad del alma misma. Sobre este problema, el Estagirita es oscuro y no hay duda de que aportar una solución positiva es muy difícil desde su punto de vista. En seguida veremos cómo las dificultades del platonismo y del aristotelismo atormentarán al pensamiento posterior, especialmente al cristiano.

Sin embargo, Aristóteles sigue siendo uno de los genios universales de la filosofía. El concepto de *substancia* o de lo *real* se debe a él, como a él se debe la constitución de la lógica como ciencia autónoma. Rara es la vastedad de su genio, que ha impreso una huella indeleble en cada parte del saber.

10. La escuela peripatética

Lo mismo que la Academia, la escuela peripatética tuvo una larga vida, pero los continuadores del maestro acentuaron el aspecto empírico de la doctrina (de acuerdo con las características del último período de la actividad del Estagirita dedicada por aquel entonces a las investigaciones particulares), contribuyendo así a una inexacta interpretación de Aristóteles, que ha durado casi hasta finales del siglo XVIII.

Teofrasto, sucesor del maestro en la dirección de la escuela (322-287 a. de C.), se ocupó sobre todo de botánica. De él poseemos una *Historia de las plantas*, de gran valor científico hasta la Edad Media, y la estimable descripción de los *Caracteres morales* (el vanidoso, el fastidioso, etc.; treinta en total).

La escuela se inclinó hacia el materialismo con Estratón de Lampsaco, sucesor de Teofrasto en la dirección (287-269 a. de C.) y que identificó a Dios con la naturaleza y al alma humana con las funciones del cuerpo. También fueron materialistas Aristoxeno de Tarento (volvió, entre otras cosas, sobre la doctrina pitagórica del alma como armonía del cuerpo) y Dicearcos de Mesina, que afirmó la superioridad de la vida práctica sobre la teórica.

Entre los peripatéticos posteriores recordamos a Andrónico de Rodas, que, como hemos dicho, hacia el año 70 a. de C. volvió a ordenar los escritos aristotélicos; y a Alejandro de Afrodisia (que vivió en el siglo III d. de C.), célebre comentarista de Aristóteles, cuya doctrina interpretó en forma naturalista (niega la inmortalidad del alma y la finalidad del mundo). La interpretación de Alejandro ha tenido una gran influencia sobre el aristotelismo posterior.

CAPÍTULO VII

LA FILOSOFÍA HELENÍSTICO-ROMANA

a) EL EPICUREÍSMO Y EL ESTOICISMO

1. Los caracteres de la filosofía helenístico-romana

Este último período de la filosofía griega se extiende desde finales del siglo IV a. de C. hasta el siglo VI d. de C. y puede subdividirse en dos períodos: *moral y religioso*.

En el siglo IV a. de C., Grecia, conquistada por Alejandro Magno, se transformó en una provincia del vasto Imperio macedonio (y después del Imperio romano); pero Grecia, sometida políticamente, conquistó con la cultura a sus dominadores. En contacto con otras civilizaciones, la filosofía dejó de ser *helénica* y se transformó en *helenística*, en cuanto que «helenizó» a los pueblos en los que se difundió. De este modo se fué formando una comunidad cultural, no apoyada ya en una comunidad étnica, sino en muchas y diversas, que no eran griegas, pero que «se comportaban como los griegos», pues los «imitaban». Evidentemente el influjo era recíproco: de Grecia sobre Oriente y de Oriente sobre Grecia. Según los tiempos, el medio de difusión (la situación política) de la cultura es distinto: primero Alejandro, luego Roma y después Bizancio. Por lo tanto, el helenismo tiene un período *alejandrino*, otro *romano* y otro *bizantino*. Por razones de brevedad, se suele indicar con la expresión «helenístico-romana» la civilización de los diez siglos aproximados que van, como hemos dicho, del IV a. de C. al VI d. de C., en que la Grecia clásica, la Roma republicana e imperial, el Oriente y el Cristianismo estructuran los elementos esenciales de la civilización occidental.

Con la conquista macedónica, la vieja *polis* se transforma radicalmente y con ella la concepción social-política del viejo mundo

griego: nace una distinta visión de la vida. Resultan trasnochados los prejuicios de la división entre bárbaros y helenos, libres y esclavos: el concepto de la comunidad étnico-política es substituído por exigencias cosmopolitas y a la vez individualistas. Atenas ya no es el único centro de la cultura; junto a él surgen otros nuevos como Pérgamo en Asia menor, Rodas, Antioquía y, sobre todo, Alejandría de Egipto (45). El campo de investigación se amplía en extensión; las ciencias particulares (matemáticas, astronomía y geografía) alcanzan un notable desarrollo (que influirá sobre toda la cultura posterior) y empiezan a constituirse como ciencias autónomas. Esto conduce a una cierta indiferencia por la indagación filosófica pura («teorética»), como sucede en todas las épocas de decadencia y de transición. La búsqueda filológico-erudita, el espíritu crítico sutil y escéptico avanzan con menoscabo de la búsqueda original: *ya no hay sistemas nuevos, sino elaboración de los precedentes. La vena especulativa griega se restaña en la interpretación y en la exégesis crítica.*

El cambio de la antigua ordenación político-social da al griego de esta época como un sentido de incertidumbre y desorientación. Caída la *polis*, venida a menos la fe en su religión, debilitado en el *cosmopolitismo* el sentimiento de la patria, el griego ya no se abandona a la libre actividad científica, a la «contemplación» desinteresada, sino que pide a la filosofía una regla para vivir feliz, un refugio, un método práctico. *El problema moral se pone en el centro de la especulación filosófica*; los otros sólo interesan por la contribución que pueden aportar a la solución de dicho problema. El ideal común de los filósofos es en esta época la *sabiduría*; problema fundamental, el de la *tranquilidad* del alma, es decir, cuál es el modo para realizarla: la indiferencia o el placer. *La ciencia es identificada con la virtud y vale en cuanto norma de vida, en cuanto sirve para la vida misma.* En un primer momento se pide respuesta a la razón; luego, cuando el escepticismo destruye la confianza en ella, se recurre a la fe religiosa.

(45) Alejandría de Egipto, fundada en el año 332 a. de C. por Alejandro Magno, llegó a ser, con el rey Tolomeo, un gran centro cultural, célebre, sobre todo, por su biblioteca, que, alrededor de los años del nacimiento de Cristo, contaba con unos 700.000 volúmenes, que por desgracia se fueron perdiendo al correr del tiempo. La Biblioteca de Alejandría representa el más poderoso instrumento de organización científica creado por la antigüedad. Su escuela, en la que también florecieron las ciencias naturales, matemáticas y astronómicas, no sobrepasó el plano de la erudición y de la reelaboración de doctrinas creadas por otros, las sutilezas especiosas y la ampulosidad académica: el «estilo alejandrino» reaparecerá en el «bizantinismo».

2. El epicureísmo

a) *La teoría del conocimiento.* — Fundador de la escuela epicúrea fué Epicuro de Samos (46). *Según él, la búsqueda filosófica es un medio para la vida práctica.* En efecto, la filosofía, según su definición, es «una actividad que, mediante discursos y consideraciones, procura una vida feliz». Para el logro de este fin es inútil el estudio de las matemáticas; en cambio, es útil el de la física, porque el conocimiento de las leyes de la naturaleza nos libera del temor de los dioses y de la muerte. También la lógica (teoría del conocimiento) o *canónica* (llamada así porque da las *reglas* o *cánones* para conducir con acierto el pensamiento) obedece a un fin práctico. En Epicuro, por lo tanto, como en los estoicos, la filosofía y la ciencia no tienen un fin propio; son medios, a la vez que reglas, para vivir felices.

Para Epicuro, nuestros conocimientos se originan de la experiencia sensible. Todas las sensaciones son verdaderas; por esto la sensación es el *criterio de la verdad* (47), es decir, la regla para distinguir qué conocimientos son verdaderos y cuáles son falsos. La sensación revela con evidencia inmediata su objeto, de cuya existencia no se puede dudar. Si una sensación fuera falsa, todas podrían serlo y ya no tendríamos un criterio de verdad para vencer la duda.

(46) Hijo del ateniense Neocles, nació en 341 a. de C. Iniciado en la filosofía de Demócrito, enseñó primero en Colofón, Mitilene y Lampsaco y después en su «jardín» de Atenas. Murió en esta última ciudad en el año 270-71 a. de C. Lo mismo en vida que después de muerto, sus discípulos y amigos le tributaron honores divinos. Su escuela tuvo una larga duración hasta el siglo IV a. de C., pero con escasos desarrollos. Hacia la segunda mitad del siglo II a. de C., el epicureísmo se difundió en Roma, donde encontró sublimes acentos poéticos en Tito Lucrecio Caro (nació por el año 96 a. de C., y murió en el 55 a. de C.), autor de *De rerum natura*, obra compuesta de seis libros (incompleta), que es también una fiel exposición del epicureísmo. Epicuro escribió cerca de 300 volúmenes, pero de sus obras, la más importante de las cuales es la titulada *De la naturaleza*, sólo conservamos fragmentos (tres cartas: a Herodoto, a Meneceo, a Pitoctes; las *Máximas capitales*, etc); los testimonios indirectos no son escasos. La doctrina de Epicuro ha pasado a la historia con mala fama: «epicúreo» es aún hoy sinónimo de «gozador». La escuela primitiva fué muy distinta y pocos hombres fueron tan templados como Epicuro. Seguidamente, en algunos secuaces, la doctrina degeneró en vulgar exaltación del goce de los sentidos.

(47) Para Epicuro, el criterio de verdad está constituido por las *sensaciones*, por las *anticipaciones conceptuales* y por los *sentimientos* (los epicúreos posteriores añadieron las *representaciones fantásticas*), pero el criterio fundamental, según él, es la *evidencia sensible*.

Este criterio no puede ser la razón, ya que el conocimiento racional deriva de la experiencia sensible.

El mecanismo de la sensación es explicado a la manera de Demócrito: el fluido atómico se desprende de las cosas y entra en contacto con los sentidos, a través de los cuales las *imágenes (éidola)*, semejantes en todo a las cosas de las que son producidas, se imprimen en el alma, que en las sensaciones es absolutamente pasiva. Tal pasividad garantiza la verdad de la sensación, la cual, repetida, se imprime en la memoria. Así se fijan los caracteres comunes a las diversas imágenes y se originan los conceptos o *anticipaciones* (sirven, en efecto, para anticipar las sensaciones futuras), las cuales, por consiguiente, derivan de las sensaciones mismas, que, con aquéllas y con el *sentimiento* (el placer o el dolor, norma de la conducta práctica), forman los tres elementos constitutivos del criterio de la verdad.

La posibilidad del error comienza con la *opinión*, que es verdadera o falsa según que sea confirmada o contradicha por el testimonio de los sentidos. El error también es posible cuando la razón trata de *interpretar* las sensaciones actuales o de *anticipar* acontecimientos futuros. Antes de juzgar verdaderas o falsas las opiniones es prudente esperar su confirmación por la experiencia; anticipar el juicio: he aquí la posibilidad del error. Sólo la sensación es verdadera; siempre lo es, y no sólo como aparecer («fenómeno») ante una conciencia, sino también objetivamente: revela el ser de la cosa sentida.

b) *La física.* — *La física es útil porque libera a los hombres de la preocupación de los dioses y de ultratumba.* Ella enseña que el mundo no es obra de seres sobrenaturales y que no es gobernado, como en cambio creían los estoicos, por una Providencia divina. ¿Cómo puede pensarse que entes bienaventurados y perfectos se tomen el cuidado de un mundo lleno de males como el nuestro? Los dioses son seres inmortales, libres y bienaventurados, de forma humana y amigos entre sí; moran en los espacios vacíos situados entre los mundos (*intermundi*), lejos de los trabajos de los hombres y de la tierra. La preocupación más pequeña por nuestro mundo sería contraria a su perfecta beatitud. De este modo, *Epicuro proyecta en la tranquila beatitud e impasible serenidad de los dioses su ideal de vida.* Los dioses son el modelo de la sabiduría, que el epicúreo debe esforzarse en realizar; son los bienaventurados dignos de admirar y no de temer.

Para excluir toda intervención divina en el origen y en la formación del mundo, Epicuro hace suyo el atomismo mecanicístico de Demócrito. La formación de los mundos es debida al movimiento de

átomos infinitos en el infinito vacío: *ab aeterno* existen átomos en movimiento y vacío. Los átomos, por su peso (también tienen *figura y magnitud*) caen en el vacío en línea recta y con la misma velocidad. Sin embargo, de este modo, resultan imposibles el encuentro y la agregación de los átomos en mundos infinitos. Entonces Epicuro, derogando la férrea necesidad que gobierna todos los acontecimientos naturales, atribuye a cada átomo una *inclinación* casual (*clinamen*, como dice Lucrecio), que «quiebra las leyes del fatum» y le hace desviarse de la línea recta. De este modo, el filósofo de Samos no sólo explica la producción de los mundos infinitos, sino que libera al hombre de la pesadilla de la inflexible necesidad natural, que, por sí sola, no le permitiría esperar cambio alguno en lo que se refiere a los acontecimientos dolorosos. Además puede justificar la libertad del querer, necesaria a su doctrina moral.

La desviación casual determina *colisiones* de átomos, movimientos vertiginosos, por los que se forman en las distintas partes del espacio innumerables mundos, separados por intersticios vacíos. Todos los mundos están destinados a perecer; y nuevos mundos nacerán de la agregación y disgregación mecánicas de los infinitos átomos. También el hombre es un agregado de átomos, como cuerpo y como alma (compuesta de átomos difundidos por todo el cuerpo, más finos y veloces, de aire, de fuego, de viento y de un *quid inefable*, destinados a dispersarse con la disgregación de los átomos del cuerpo). Por consiguiente, no hay que tener ninguna preocupación por la vida de ultratumba, por un juicio divino. Después de la muerte, no hay una justicia divina, como no hay en este mundo una mente que ordene y provea para el desarrollo de las cosas. Ni siquiera se ha de temer la muerte, porque «mientras existimos, la muerte no existe, y cuando la muerte existe, no existimos nosotros». Luego también la muerte es «nada para nosotros».

c) *La ética y el ideal educativo*. — Todos los seres vivos, dice Epicuro, tienden, por naturaleza, al único bien: el *placer*, «principio y fin de la vida feliz»; y huyen del único mal: el *dolor*. Con Aristipo y los cirenaicos, él concluye que el fin último del hombre es el placer. Pero, a diferencia de Aristipo, Epicuro no vuelve a poner el bien en las singulares sensaciones agradables («placer en movimiento»), sino más bien en un estado de tranquila, serena y permanente armonía o «placer estable» (*eudemonismo*, no *hedonismo*). Además, para Aristipo, la felicidad consiste en el placer que sigue a una necesidad satisfecha: *no en el goce del placer, sino en la ausencia del dolor* (en el «no sufrir», *placer negativo*), que es precisamente placer estable, estado feliz permanente del ánimo, ausencia de toda

turbación (*ataraxia*). La distinción entre los placeres es *cuantitativa*, no *cualitativa*; por esto le da gran importancia a la *sabiduría* (*phrónesis*), virtud fundamental para la elección de los placeres, cálculo racional de lo que se debe desear o huir.

La sabiduría es un sentido práctico a que debe uniformarse la voluntad. Ésta es la verdadera *virtud*, condición indispensable para la tranquilidad del alma. Es sabio quien sabe moderar los propios deseos, quien satisface los que son *naturales* y *necesarios* (el comer y el beber), se preocupa poco por los *naturales* e *innecesarios* (alimentos refinados, etc.) y descuida los *no naturales* e *innecesarios* (honores, gloria, riquezas, etc.), los cuales turban la tranquilidad. Entre los placeres, el sabio debe optar por los que dan más placer que dolor y renunciar a aquellos de los que deriva un dolor mayor que el placer mismo; además debe preferir los del espíritu a los del cuerpo, que son momentáneos y no separados de consecuencias dolorosas. *En la ética epicúrea está vivo el sentido del dominio de sí mismo*: es sabio quien es señor de las propias pasiones y deseos. Quien sabe contentarse con un poco de pan y de agua no tiene nada que envidiar a Zeus. Al logro de la felicidad, además de la sabiduría, contribuyen las otras virtudes: la *templanza* (contentarse con poco y con lo que es natural y necesario); la *fortaleza* (no temer la muerte y soportar los dolores); la *justicia* (que se funda en el recíproco interés y da a cada uno la seguridad exterior y la paz del alma).

Esta concepción utilitarista de la justicia es el fundamento de la vida social y política. El Estado es necesario para protegernos y el sabio debe obedecer a las leyes, aun sabiendo que son convenciones humanas, incluso para escapar a las penas de la transgresión. Sin embargo, es mejor mantenerse lejos de la vida pública: «*vive apartado*» es el lema de Epicuro. Sin embargo, no es preciso vivir solos, porque la soledad da tristeza y temor. De aquí el cultivo de la amistad: «De todas las cosas que la sabiduría nos ofrece para la felicidad de la vida, la más grande es la adquisición de la amistad», que nace de lo útil, pero que es un bien por sí misma. Sigue diciendo Epicuro: «Antes de buscar lo que has de comer o beber, busca con quién has de hacerlo, porque la comida a solas es la comida del lobo». Y las amistades epicúreas, no menos que las pitagóricas, han quedado como famosas.

En el epicureísmo, la filosofía viene a ser liberación de la vida, ruptura con las ataduras de la vida social. La educación ya no es preparación para la *areté política* o para la contemplación filosófica; más bien debe contribuir a la serenidad interior del individuo, que es indiferencia. La autonomía espiritual se hace egoísmo, abstinencia.

cia y renuncia. Sabiduría epicúrea significa educación según el *cuádruple remedio*: ningún temor a los dioses y a la muerte; los dolores se pueden vencer y los placeres hacerlos durar; lo demás no cuenta.

3. El estoicismo

a) *La teoría del conocimiento*. — La escuela estoica fué fundada por Zenón de Citio en la isla de Chipre, que se inspiró en Heráclito y en el cínico Crates, que fué su maestro (48). Dejando a un lado las diferencias, las dos escuelas, la epicúrea y la estoica, tienen en común algunas tesis fundamentales. En efecto, concuerdan en eliminar toda forma de dualismo metafísico, es decir, en negar una realidad incorpórea y trascendente (monismo materialista); en combatir toda forma de innatismo y en poner el origen del conocimiento en las sensaciones; por último, en considerar la búsqueda científico-filosófica subordinada al fin práctico del logro de la felicidad. Sin embargo, según los estoicos, es necesaria la ciencia para la consecución de esta última y de la virtud. *El fin de la filosofía es la sabiduría o «ciencia de las cosas humanas y divinas», pero no se puede realizar sin el ejercicio de la virtud.*

Para los estoicos, el alma humana es una *tabla rasa*, sobre la que las sensaciones imprimen los signos o *imágenes*. Con la repetición de las imágenes, se fijan, por medio de la *memoria*, los caracteres comunes (la experiencia es el conjunto de los recuerdos); así se forman las nociones generales, algunas por procedimiento natural (*concepto común* o *anticipación*), otras por razonamiento y son los *conceptos* propiamente dichos; sobre estos últimos se funda la ciencia como sistema de conceptos y razonamientos. Sin embargo, su universalidad no tiene ninguna objetividad (solamente lo individual es real): es el *uso* universal que se hace de ciertas palabras, de ciertos *nombres* (*nominalismo*).

Los estoicos se alejan de los epicúreos al determinar el *criterio* de la verdad, válido para distinguir las representaciones verdaderas

(48) Zenón nació en el año 335 a. de C. y se suicidó en el 263 a. de C. Hacia el año 300 a. de C. enseñó en Atenas en el «pórtico pintado» (*Stoa poikile*), del que tomó nombre la escuela. De sus escritos (*República*, *Sobre la naturaleza del hombre*, *Sobre las pasiones*) sólo nos quedan fragmentos. Le sucedieron en la dirección de la escuela Cleantes de Asso (Troade) (304-233) y Crisipo de Soli (Cilicia) (304-208, escritor fecundo, divulgador y sistematizador del estoicismo. De ésta, llamada *Antigua Stoa*, se distingue la *Stoa Media*, ecléctica, representada por Panecio de Rodas, que vivió en Roma entre el 185 y el 109 a. de C. y por Posidonio (135-50 a. de C.), que abrió en Rodas una influyente escuela, a la que asistieron Cicerón y Pompeyo.

de las falsas. Lo ponen en la representación comprehensiva (*fantasía cataleptiké*), es decir, en aquella representación que, por su evidencia, *aferra* o comprende plenamente su objeto de modo que no quede ninguna duda (49). El sujeto no puede dejar de dar su *asentimiento*, con el que expresa la certeza de la existencia real del objeto. Sin embargo, para los estoicos, el asentimiento, incluso cuando la representación cataléptica es *evidente*, es siempre libre: el sujeto no es libre de recibir una determinada representación (de ver, por ej., el rojo), pero es libre de prestarle o no prestarle su asentimiento. Asentir es juzgar: el *juicio*, en efecto, se define como *asentimiento*, o como *suspensión (epojé)* provisional de asentir a la representación o de disentir de ella; antes de dar el asentimiento es necesario evitar todas las posibles causas de error. Pero, evidentemente, esto no es fácil y el escepticismo no tardará en lanzar sus críticas y en negar la validez de tal criterio (50).

b) *La física*. — Para los estoicos, el universo es un *animal viviente* perfectamente racional, que tiene en sí mismo el principio de su ser y de su devenir. Está compuesto de un *Alma* (fuego y aire), elemento activo, y de un *Cuerpo* (agua y tierra), elemento pasivo. También el Alma del mundo es de naturaleza corpórea y penetra toda la materia. Esta Alma o Logos divino, que, con Heráclito, llamamos *Fuego (soplo cálido o pneuma)* y que contiene en sí las *razones seminales* o formas de todas las cosas, es el Dios de los estoicos, immanente en el mundo (*panteísmo*), al que le da un orden armónico y providencial.

El alma y el cuerpo del mundo derivan de la única substancia originaria que es el Fuego, al cual retornan. Cuando se cumple el ciclo del mundo (el *gran año*), una *conflagración* universal destruye todos los seres y todo retorna a la fuente divina. Recomienza un nuevo ciclo de existencia, que repite en todo y por todo los acontecimientos del precedente (teoría del *eterno retorno*). Tal es el *Fatum*, la *Necesidad*, que gobierna todas las cosas y al Universo: es el orden racional del mundo según la concatenación causal, por la que todo hecho sigue «necesariamente» a partir de otro que es su causa y que lo determina como su efecto. *El orden racional es producido por el*

(49) Para algunos estoicos, la representación cataléptica es la que el objeto «imprime» en el intelecto.

(50) Los estoicos redujeron a cuatro las *categorías* (los conceptos generalísimos) aristotélicas, dispuestas en una relación tal que la siguiente es una determinación más exacta que la precedente y la contiene en sí: el *substrato*; la *cualidad esencial*; la *cualidad accidental* o *modo de ser*; y la *cualidad accidental respecto de algo* o *modo relativo*.

Logos divino y, como él, es absoluto: esta necesidad se identifica con la Providencia.

Si el mundo es regulado por un orden divino necesario y providencial, tendremos que es perfecto. Los estoicos no niegan la existencia del mal, pero lo consideran necesario para la misma existencia del bien (un contrario no existiría sin el otro). Por otra parte, el mal atañe a las partes y no al todo (lo que parece un mal desde un punto de vista particular, visto en la economía general del mundo — y Dios tiene en cuenta el conjunto y no las partes —, contribuye a la armonía del todo); o es un instrumento que tiene por finalidad un bien (las moscas, por ejemplo, contribuyen a hacernos adquirir la paciencia, que es una virtud).

En esta concepción determinístico-materialista del mundo queda comprometida la libertad humana. Si todo se halla preestablecido por Dios, si las leyes de la naturaleza tienen la ineluctable necesidad del *Fatum*, todo cuanto suceda en el universo se insertará necesariamente en la inmutable serie causal. La libertad estoica es puramente negativa: no querer hacer lo distinto de lo que necesariamente es, *aceptar la necesidad*, uniformar nuestra voluntad con lo inmutable.

También el alma es corpórea: chispa del fuego divino, sobrevive a la muerte y a la disolución del cuerpo, pero no es inmortal. La parte superior de ella (la razón) mora durante algún tiempo en la región supralunar; luego vuelve al Fuego y desaparece en la inmensidad de la Razón divina.

c) *La ética y el ideal educativo.* — La voluntad humana debe respetar el orden divino y uniformarse a él: éste es el fundamento de la moral estoica. El hombre debe vivir de acuerdo consigo mismo, ser él mismo; *conservar y actuar su ser, es decir, su naturaleza racional*: éste es su deber, pues en ella ama y respeta al Logos. La libertad consiste precisamente en uniformar la propia voluntad con la divina Necesidad, en asentir al orden universal, y no en una inútil rebelión frente a él. «*Vivir según la naturaleza*», «*vivir según la razón*», «*vivir coherentemente consigo mismo*», son varias fórmulas que expresan la misma ley moral de coherencia racional e inflexible, que es una aceptación del orden divino, del que la naturaleza humana es una parte.

En la actuación de la ley consiste la *virtud*, que, como había dicho Aristóteles y a diferencia de cuanto afirmaban los epicúreos, es fin en sí misma, felicidad y bien supremo. El placer puede añadirse a ella, pero no constituirla. *El único bien es la virtud, el único mal es el vicio*: entre la virtud y el vicio no hay término medio; *todas las demás cosas* — riquezas o pobreza, salud o enfermedad,

fama o deshonor e incluso la muerte — *son indiferentes*. A las cosas del mundo, dice Epicteto, es preciso tenerles el mismo apego que tienen los viajeros a la posada. *Vivir según la razón es vencer las pasiones, es ausencia de pasiones (apatía)*. Es sabio quien sabe despojar la pasión de cuanto tiene de seductor y sabe ver que el bien prometido por ella es ilusorio. El sabio les niega a las pasiones su asentimiento, es decir, no considera bien (por ejemplo la fama, la salud) o mal (por ejemplo, el deshonor, la enfermedad) lo que no es una cosa ni otra, sino indiferente. Únicamente es sabio quien juzga como un bien la virtud y como un mal el vicio y logra, con un recto y constante uso de la razón, ser señor de sí mismo. En este dominio consiste la libertad o la *autarquía* del sabio, el cual, cuando circunstancias que no dependen de su voluntad le impiden vivir conforme al ideal de la virtud, debe renunciar voluntariamente a la vida con el suicidio. Nada debe turbar su sabiduría, ni trastornos sociales, ni cataclismos terrestres. El sabio sabe que todo cuanto sucede debe suceder y es un bien que suceda, confiado en la bondad de la Providencia divina. *Quiere lo que sucede y no que suceda lo que él quiere*. Quien se comporta distintamente es un loco; y los hombres, según los estoicos, se dividen en dos categorías: los *sabios* y los *locos*; un abismo separa a los unos de los otros. El sabio estoico, desde lo alto del trono de su virtud, mira con orgulloso desprecio a cuantos, esclavos de las pasiones de las cosas que no están en nuestro poder, se afanan en perseguir bienes aparentes y en escapar de ilusorios dolores.

Este refinado y desmesurado egoísmo, tan lejano de la humildad y de la caridad cristianas, reduce a meras palabras toda tentativa de acercar el estoicismo al Cristianismo, aunque *los estoicos hayan sostenido la injusticia de la esclavitud y la igualdad entre los hombres gobernados por el mismo Logos*; aunque hayan negado la diferencia entre helenos y bárbaros y predicado la benevolencia universal entre los hombres, ciudadanos de ningún Estado, instrumentos de la misma Razón divina, miembros de la ciudad universal (*cosmopolitismo*), sin fronteras ni distinciones nacionales.

Hay todavía otra diferencia fundamental entre el moralismo religioso de los estoicos y el Cristianismo: para el estoicismo, el hombre puede realizar la virtud y la perfección máximas con sus solas fuerzas racionales (autosuficiencia) hasta el punto de hacerse «dios»; para el Cristianismo, el hombre tiene los medios para perfeccionarse, pero es la ayuda de Dios la que lo eleva a su fin último, que es Dios mismo. El estoicismo, en pocas palabras, niega el momento religioso — de la dependencia del hombre respecto de Dios — en el moral, que se constituye en absolutamente autónomo. *Autarquía* y

apatía, éste es el ideal pedagógico de los estoicos, semejante al epicúreo, pero en los estoicos está vivo el sentido de la solidez y de la coherencia del carácter y es respetado el concepto de derecho. Este aspecto del estoicismo hallará su desarrollo en la conciencia ético-jurídica de Roma.

b) EL ESCEPTICISMO Y EL ECLECTICISMO

1. El escepticismo de Pirrón y el probabilismo de la Nueva Academia

Para epicúreos y estoicos la filosofía tiene solamente un valor instrumental; el conocimiento es sólo un medio para conseguir la felicidad. Pero la evidencia dogmáticamente afirmada por el empirismo estoico-epicúreo no resiste una crítica cerrada y sutil. Si no hay ningún criterio seguro de verdad, la felicidad del hombre no tiene ningún fundamento estable y seguro; por lo tanto, no se ha de poner en una determinada doctrina, sino en rechazarlas todas, en *abstenerse* de aceptarlas. Es el punto de vista de los *escépticos*, los cuales adoptan la *indagación* (*sképsis*) o búsqueda no para encontrar y profundizar las condiciones y los principios que hacen posible un conocimiento válido, sino para mostrar la inconsistencia de todo posible conocimiento y así llegar a la única sabiduría fundamentada, la cual reside en rechazar todos los conocimientos y en la indiferencia hacia todo saber teórico.

Estas son las conclusiones de Pirrón de Elis (51), el fundador del *escepticismo* o *pirronismo*. Los viejos argumentos de los sofistas son traídos de nuevo al plano de la actualidad: a) las sensaciones varían de individuo a individuo y en el mismo individuo según las circunstancias (por lo tanto, el mismo objeto provoca tantas sensaciones distintas cuantos son los individuos); b) las opiniones de la razón son opuestas, de igual fuerza y valor y se destruyen entre sí (*equilibrio de los argumentos*), dejando todas las cuestiones sin resolver, «*en suspensión*»; c) el silogismo es un círculo vicioso, puesto que en la premisa mayor se presupone ya demostrada la conclusión (cuando afirmo que «los hombres son mortales» he admitido que «Sócrates, hombre, es mortal»). Entonces no queda más que una

(51) Nació en Elis (Peloponeso) por el año 360 a. de C. y murió en el 270 a. de C. No escribió nada y su doctrina se conoce a través de su discípulo Timón de Fliunte, llamado el Xilógrafo. Nos han quedado fragmentos de sus versos burlones (*Silloi*), en que defiende la doctrina del maestro y hace mofa de casi todos los filósofos por su dogmatismo.

sola actitud aconsejable para no turbar la propia felicidad: ya que no podemos afirmar una cosa con preferencia a otra (que una cosa sea verdadera o falsa, justa o injusta), es «sabia» la *suspensión* (*epojé*) del juicio, el «no pronunciarse» (*afasia*). Sabio es aquél que, habiendo suspendido todo juicio sobre las cosas, en este éxtasis del pensamiento, en la indiferencia e imperturbabilidad (*ataraxia*) frente a todo, halla y confirma la tranquilidad.

El escepticismo absoluto de Pirrón conduce a la parálisis de toda actividad práctica, pero la acción se venga y obliga al escéptico a reconocer que en su escepticismo siempre está implícito un criterio de certeza. El escéptico, en efecto, que come el pan, implícitamente *sabe* que lo alimenta; y si come el pan y se niega a beber el veneno, *sabe* que el veneno lo mata. Los escépticos posteriores, conscientes de lo insostenible que es, al menos en el orden práctico, el escepticismo absoluto, mitigan la posición pirroniana: admiten, aun sin atribuirle una certeza absoluta, un grado de *probabilidad* como regla de nuestras acciones.

El *probabilismo* fué enseñado en la Academia (Media), la vieja escuela de Platón, por Arcesilao de Pitane, ciudad del Asia Menor (vivió desde el año 315 hasta el 240 a. de C.) y por Carnéades de Cirene (214-129), considerado como el fundador de la tercera o Nueva Academia.

El probabilismo admite tres grados de probabilidad, siendo el más cercano a la certeza la *representación no contradicha, examinada en cada una de sus partes y confirmada por otras*. Para Carnéades, en pocas palabras, no hay un criterio de verdad (como pretendían los estoicos, con los que siempre polemizó) sino un «*criterio de credibilidad*»: no puede decirse si una representación es objetivamente verdadera, pero se puede decir cuál es la que «parece» verdadera a un sujeto. Ésta es, precisamente, la representación probable o persuasiva.

La función histórica del escepticismo, en todas las épocas, es *negativa*: despertar la conciencia crítica, sacudir de su anquilosamiento dogmático a las escuelas filosóficas. Desde este punto de vista, también tiene importancia pedagógica: *librar a la enseñanza de la pedantería, de la presunción del saber que cree saberlo todo, del autoritarismo didáctico y de la tentación de las soluciones simplistas y pretenciosas*, educando, al mismo tiempo, con miras al sentido crítico, a la tolerancia e, incluso, hacia un saludable humorismo. De este modo, puede ser un *método*, no un *sistema* o una doctrina definitiva; en tal caso, también él es dogmático y se autodestruye. En efecto, cuando se aquieta, la duda deja de ser un estímulo para la «búsqueda» (*escepsis*): refuta los otros puntos de vista, pero no

se ejerce sobre sí misma, sobre el fundamento de su procedimiento, que, por lo tanto, se hace dogmático (52).

2. El eclecticismo

El eclecticismo propiamente dicho es una fase de la Nueva Academia (también son ecléticas la Stoa Media con Panecio y Posidonio, y la escuela peripatética con Andrónico, el gran astrónomo Claudio Tolomeo y Alejandro de Afrodisia, del que hemos hablado), representada por Antíoco de Ascalona (muerto en el 68 a. de C.), maestro de Cicerón. Antíoco, contra los probabilistas, sostiene que hay un criterio de verdad: en el terreno práctico las oposiciones teóricas se aproximan y, dejando aparte las posiciones extremas, hay verdades fundamentales comunes a todos los filósofos. Así, por evolución del escepticismo nace una nueva actitud filosófica, el eclecticismo (de *ek-lego*, *escoger*), el cual trata de combinar y conciliar doctrinas pertenecientes a diversos sistemas; pero, con esto mismo, pone de manifiesto la decadencia del pensamiento y la falta de energías innovadoras y de personalidades filosóficas. Desde el punto de vista pedagógico, eclecticismo significa *culturalismo nocional*, privado de fundamento crítico y propio de aficionados, así como de toda cultura enciclopedista, reducida a repertorio de nociones, a «antología» y a «florilegio».

(52) De los escépticos recordamos solamente a Sexto Empírico (así llamado por pertenecer a los médicos de la escuela empírica), que vivió hacia el año 200 a. de C. Poseemos tres escritos suyos: *Las hipotiposis* (o *Esbozos*) *pirronianas*, en tres libros, y *Contra los matemáticos* (en que se hallan recogidos los otros dos), en once libros, importantísimos para el conocimiento del pensamiento antiguo. Distingue dos clases de *signos*: los signos *conmemorativos*, o sea los que nos remiten a otros fenómenos (por ejemplo, el relámpago es la señal del trueno); y los signos *indicadores*, que son los que significan algo que escapa a nuestra experiencia. Solamente los primeros son útiles al conocimiento, mientras que los otros no revelan las causas ocultas de las cosas. El conocimiento debe limitarse a los simples fenómenos conmemorativos.

PERÍODO MORAL

Epicureísmo	{	EPICURO (321-270 a. de C.)	{	La filosofía es un medio para la vida práctica y la ciencia sólo sirve para el logro de la felicidad. <i>Criterio de verdad es la sensación.</i> La formación de nuestro mundo y la de los otros es debida al <i>movimiento de átomos infinitos en el vacío infinito</i> . Los átomos se agregan en virtud de una <i>inclinación</i> casual; todos los mundos están destinados a perecer. Los dioses, semejantes a los hombres, viven bienaventurados en los <i>intermundi</i> sin preocuparse de nuestro mundo. También el alma es un agregado de átomos y muere con el cuerpo. El único bien es el <i>placer</i> , el único mal es el <i>dolor</i> . La felicidad consiste en la ausencia de dolor (<i>placer negativo</i>). La <i>amistad</i> es un gran bien. La <i>educación</i> como serenidad interior y la autonomía espiritual como egoísmo.
		LUCRECIO (96 aprox., a. de C. - 55 a. de C.)		
Estoicismo	Antigua Stoa	ZENÓN de Citio (335-263 a. de C.)	{	El alma es una <i>tabla rasa</i> , en la que las sensaciones imprimen las <i>imágenes</i> . Las <i>nociones generales</i> se forman por procedimiento natural (<i>conceptos comunes</i> o <i>anticipaciones</i>) o por razonamiento (<i>conceptos de la ciencia</i>). — Criterio de verdad es la <i>representación cataléptica</i> o <i>comprensiva</i> . El universo es un <i>animal viviente</i> , compuesto por un principio activo (<i>Alma</i>) y uno pasivo (<i>materia</i>). El alma o <i>Logos divino</i> (Fuego) contiene las razones <i>seminales</i> de todas las cosas. El <i>Fatum</i> o <i>Necesidad</i> (orden causal y providencial) gobierna el universo, en el que todo sucede para mejor (el mal es necesario para la existencia del bien). Todo vuelve al Fuego y todo retorna. <i>Vive según la naturaleza o razón</i> . La virtud es el único bien, el vicio es el único mal; todo lo demás es <i>indiferente</i> . Es sabio quien realiza la <i>apatía</i> , <i>Autarquía</i> y <i>apatía como ideal pedagógico</i> .
		CLEANTES de Asso (304 aprox., a. de C. - 233 a. de C.)		
	Stoa Media	CRISIPO de Soli (304 aprox., a. de C. - 208 aprox., a. de C.)		
		PANECIO DE RODAS		
		POSIDONIO (135 aprox., a. de C. - 50 aprox., a. de C.)		

SINÓPTICO

Escepticismo Academia Media y Nueva (probabilismo)	Pirronismo	PIRRÓN de Elis (360-270 a. de C.) TIMÓN de Fliunte (320 aprox., a. de C. - 230 aprox., a. de C.)	No podemos afirmar una cosa con preferencia a otra; por consiguiente, es sabia la <i>suspensión</i> del juicio, no pronunciarse (<i>afasia</i>). No existe un criterio de verdad que escape a toda duda; por consiguiente, la felicidad reside en la imperturbabilidad y en la indiferencia (<i>ataraxia</i>) frente a todo.
		ARCELISAO de Pitane (315-240 a. de C.) CARNÉADES de Cirene (214-129 a. de C.)	No hay ciencia, sino sólo opiniones <i>probables</i>; por consiguiente, es sabio quien suspende el juicio. Para la acción es suficiente un <i>motivo razonable</i>. El grado de probabilidad más cercano a la certeza es la representación no contradicha, examinada en cada una de sus partes y confirmada por otras.
		SEXTO EMPÍRICO (s. II d. de C.)	El conocimiento humano se halla limitado a los fenómenos <i>conmemorativos</i> y no se extiende a los signos <i>indicadores</i>. <i>Importancia pedagógica del escepticismo y sus límites</i>.
Eclecticismo		ANTÍOCO de Ascalona (m. en el 68 a. de Jesucristo)	Hay <i>verdades fundamentales</i> comunes a todos los filósofos; basta <i>escogerlas</i> de los varios sistemas. <i>En pedagogía</i>, Eclecticismo significa <i>nacionalismo enciclopedístico</i>.
	Filosofía y educación en Roma		El período arcaico: el <i>mos maiorum</i>. La familia como escuela. La mujer romana. Sentimiento cívico y conciencia jurídica. El último período republicano: <i>helenización</i> de Roma y la polémica de CATÓN EL CENSOR (202-149 a. de C.). La escuela del <i>litterator</i> y la escuela del <i>gramaticus</i>. El <i>orador</i> como ideal educativo: CICERÓN (106-43 a. de C.) y el <i>eclecticismo romano</i>. El <i>consensus gentium</i> como criterio de verdad. La época imperial: las <i>escuelas públicas</i> y su importancia política. El <i>estoicismo romano</i>: a) L. A. SÉNECA (3 a. de C.-65 d. de C.) y la educación como <i>fidelidad a sí mismos</i>; carácter sagrado del hombre para el hombre; b) EPICTETO (50-125 d. de C.) y la educación como <i>impasibilidad e indiferencia</i>; c) MARCO AURELIO (121-180 a. de C.) y el ideal educativo de la comprensión. QUINTILIANO (nacido entre el 35 y el 40 a. de C.): la formación del <i>orador</i>; la escuela de <i>gramática y de retórica</i>.

CAPÍTULO VIII

LA FILOSOFÍA Y LA EDUCACIÓN EN ROMA

1. El primer período de la República

Los romanos de los primerísimos siglos fueron un pueblo de campesinos-soldados, de vida sencilla y patriarcal, cuyas virtudes —piedad hacia los dioses, respeto del *mos maiorum*, obediencia ciega a las leyes, parsimonia, desprecio del ocio y del lujo, tenaz apego a la familia y a la tierra y dedición a la patria hasta la muerte— forman el modelo del *romano antiguo* que los grandes escritores de la edad imperial (especialmente Livio) exaltaron e idealizaron y que ha ejercido un influjo y una sugestión que va más allá de la romanidad clásica. Cincinato, que recibe el altísimo cargo de dictador mientras se hallaba ocupado en arar su campo y que, después de haber vencido a los enemigos, vuelve a su modesta vida de agricultor; Curio Dentato, que, siendo pobre, rechazó la oferta de dinero de los enemigos de su patria, son figuras ciertamente idealizadas por la leyenda y por el arte, pero que expresan el tipo de la antigua aristocracia rural de Roma, templada en la dura lucha cotidiana sostenida en los campos del trabajo y de la guerra, y educada en las más severas, aunque todavía rudas, virtudes cívicas y guerreras.

El organismo, al mismo tiempo religioso, económico y político, que encarna la vida del romano antiguo es la *familia*, *centro autónomo* (incluso frente al Estado y a la religión oficial) de esta rígida educación. *La familia es la primera escuela* y puede considerarse un templo poblado de dioses. En ella el niño «encuentra su culto y sus dioses: el hogar es un dios; los muros, las puertas, el umbral, son dioses. La tumba es un altar, y sus sacerdotes son seres divinos. Cada una de sus acciones cotidianas es un rito; toda su jornada pertenece a la religión». El *paterfamilias* es el sacerdote de esta re-

ligión familiar (53). Entre los miembros de la familia ejerce una autoridad absoluta — la *patria potestas* — que se extiende hasta el derecho sobre la vida y la muerte: el hijo está sujeto al padre, que puede venderlo como esclavo, y no puede poseer nada en propiedad mientras viva el padre. Colaboradora del marido es la mujer, tanto en la administración de la casa como en el cuidado de los hijos. La *materfamilias* tiene en Roma una dignidad superior a la habida en Grecia. La madre amamantaba a sus hijos sin confiarlos a nodrizas mercenarias, era consejera de ellos y del esposo y también ejemplo de virtud. Cornelia, madre de los Gracos, es la personalización idealizada de la antigua *matrona* romana, que también gozó de mucha libertad y respeto (54). El ejemplo de los antepasados (el *mos maiorum*) era un elemento educativo fundamental; su vida constituía un *modelo* que había que *imitar*.

La ciudad completaba la educación de la familia. El hijo participaba en la vida del padre: asistía a las discusiones en el *foro* y a las ceremonias cívico-religiosas, se adiestraba en ejercicios militares en el *Campo de Marte*, fortalecía su cuerpo con la caza, la natación y la equitación, y estudiaba las prescripciones jurídicas, que regulaban los derechos y los deberes, contenidas en las *leyes de las doce tablas* (450 a. de C.), el primer gran documento de la sabiduría ético-jurídica de la Roma arcaica, en el que aún no se «define» la ley, pero en el que se dan normas «prohibitorias». Los *proverbios* (preceptos religiosos y técnicos, como los que respectan al trabajo de los campos, al gobierno de la casa y de la guerra, etc.) eran casi la única enseñanza, garantía por cierto de la invariabilidad de las costumbres.

La familia y la ciudad se hallaban empeñadas en formar aquel sólido *sentimiento cívico* por el que el Estado se constituía en el centro de todos los intereses del individuo. Por otra parte, la identidad de «hombre» y «ciudadano» (el hombre es persona si es ciudadano) acaba por anular el concepto mismo del hombre como persona. Ningún pueblo ha tenido la profunda *conciencia jurídica* del

(53) Además de la vida de la familia, la religión romana penetraba la de la comunidad. Un colegio de magistrados (*pontífices*) controlaba y disciplinaba la religión oficial. Los dioses de Roma no tenían las pasiones y los caprichos de los homéricos y se les hacían sacrificios modestos (la fórmula *do ut des* expresaba las relaciones entre los dioses y los hombres). El formalismo más riguroso (hasta aquí manifestaron los romanos su genio jurídico) disciplinaba y regulaba a la religión.

(54) Las mujeres romanas no tenían derechos políticos, pero con frecuencia se mezclaban en la política; es más, al correr del tiempo, se entregaron a los manejos políticos y a los negocios con despreocupación, dedicándose al lujo y a la vida mundana.

romano, que a través de una prodigiosa actividad política y guerrera ha producido la *ciencia del derecho*, patrimonio humano que caracteriza al genio de Roma; genio que puede llamarse practicidad, pues se halla empeñado en fines concretos, que todo lo valora en relación con las necesidades de la vida real y que se expresa como conciencia ético-jurídica.

He aquí por qué a los griegos, contemplativos y especulativos, los romanos les parecieron bárbaros, mientras que a los romanos, prácticos, políticos y guerreros, los griegos les parecían locos. Pero, mientras la *polis* griega, cumplido su ciclo y absorbida en las grandes monarquías, llegó a su ocaso sin posibilidad de resurrección, en cambio, la *polis* romana, incluso cuando se transformó en un imperio mundial, ejerció una poderosa fuerza de atracción sobre los pueblos conquistados y asimilados, y, en vez de disolverse, halló en la expansión y en la conquista el modo de potenciar sus antiguas energías creadoras. Esto fué debido a la unidad interna del Estado romano, a su severa disciplina política y militar, al valor ético de los vínculos entre individuo y Estado, a la *libre* subordinación de los intereses privados al público (*salus rei publicae suprema lex est*), a la obediencia prestada por todos a una única y absoluta disciplina en la que se expresaba la voluntad del Estado.

2. La educación en el último período republicano y la influencia griega. Cicerón

El tipo de educación que hemos delineado duró en Roma, poco más o menos, hasta el siglo III a. de C. Roma, en dos siglos, conquistada Italia, extendió su dominio sobre todos los territorios y pueblos volcados al Mediterráneo. La «ciudad» de otros tiempos se transformó en un vasto y poderoso Imperio. Necesariamente el resultado de todo esto fué la transformación de su ensambladura social: el grupo rural que había gobernado a la antigua Roma acaba por desaparecer, y el poder se concentra cada vez más en manos de la oligarquía (sea de origen patricio o plebeyo) hasta el advenimiento del principado. Por otra parte, las conquistas alargan el horizonte de la república, crean nuevas necesidades y nuevos intereses; y es precisamente aquí donde resplandece la *sabiduría práctica* de Roma. En efecto, Roma sabe encuadrar en las viejas fórmulas jurídicas de su constitución la nueva vida, hasta el punto de plegar ésta y de adaptar aquéllas a las condiciones más diversas. Esta obra gigantesca de interpretación y de asimilación de las gentes conquistadas dentro de la unidad del Estado, da testimonio de la capacidad y de

la aptitud imperialista de Roma. Evidentemente, la asimilación fué posible por la absorción de elementos culturales de los otros pueblos. En este sentido, más que decir con Horacio que «Grecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio», se debe decir que Roma, *helenizándose*, es decir, haciendo más elásticos los vínculos de su tradición, romanizó a Grecia. Ciertamente, los romanos del siglo II en adelante ya no se sienten ligados al *mos maiorum*, pero también es verdad que la helenidad del período romano es también helenidad romanizada.

Lo mismo que en la Grecia de los sofistas, así en Roma, desde el siglo II en adelante, los nuevos tiempos exigían una nueva educación. El contacto con la cultura griega debía revelarles a los jóvenes del siglo II cuán pobre era el aprendizaje de las leyes de las XII tablas y la participación en la vida del foro. Veían en las grandes obras de la literatura griega un medio para librarse de la angustia de una tradición ya superada por los tiempos. En vano, frente a la expansión del helenismo, los conservadores, como Catón el Censor (202-194 a. de C.), temerosos de la corrupción de las costumbres antiguas, trataron de poner remedio alejando de Roma a filósofos como Carnéades y a retóricos — *nequissimum et indocile genus* — que llegaban cada vez en mayor número de Oriente y de Grecia (55). El proceso de helenización de la vida romana se extendió rápidamente, y ya en tiempos de Cicerón es un hecho consumado, a pesar del decreto censorio del año 92 a. de C. contra las escuelas de retórica y de filosofía. En efecto, ya por entonces los hijos se confiaban a esclavos o libertos griegos. Los de familias menos pudientes frecuentaban auténticas escuelas privadas (*ludi*). El *ludus impudentiae* había triunfado sobre el *mos maiorum*.

Estas escuelas eran de dos grados: la escuela del «*litterator*», en la que se enseñaba a leer, a escribir y a hacer cuentas; y la escuela del «*gramaticus*», donde se enseñaba lenguas griega y latina a través de la lectura de los autores, que daban a conocer la historia, la filosofía y la elocuencia griega. Con el tiempo apareció, junto a éstas, la escuela del «retórico», especie de escuela universitaria, en la que entraba el joven entre los dieciséis y diecisiete años (cuando se ponía la *toga virilis* o *libera* y entraba a formar parte de los ciudadanos), y en la que se enseñaban todas las formas de conocimiento.

(55) Catón, acérrimo crítico de las familias patricias, patriota fanático (a él se debe el *defenda est Cartago*), odiaba la «corrupción» de los griegos. En el *Carmen de moribus* y en la disertación *Ad Marcum filium*, lo mismo que en el *De agri cultura* (o *De re rustica*) considera como modelo pedagógico al buen campesino, laborioso, conservador, enemigo de las novedades, que regula su vida según los proverbios, consejas y supersticiones.

Los jóvenes que querían perfeccionarse en el estudio de la filosofía iban a Atenas, a Rodas o a otro centro de cultura. Gradualmente el tipo del *orador* encarnó el ideal educativo del hombre de cultura universal, *hombre de acción y de Estado* — dedicado a los *publica negotia* — y al mismo tiempo *de pensamiento*, cultivador de los estudios en los *otia*, poniendo su cultura al servicio de la vida pública y del propio perfeccionamiento interior.

El primer plan didáctico elaborado orgánicamente para la formación del hombre dedicado a la cosa pública es el *De oratore* de Marco Tulio Cicerón (106-43 a. de C.), gran abogado, político y escritor, de cultura griega. Estudió en la escuela de Antíoco de Ascalona y puede considerarse como el mejor representante del *eclecticismo romano*. De las escuelas filosóficas griegas, junto a la estoica fué la ecléctica la que mayor difusión tuvo en Roma, dado que era la que mejor se compadecía con la mentalidad práctica de los romanos. El eclecticismo estoizante de Cicerón pone el criterio de verdad en el *consensus gentium* o en el común acuerdo de los hombres sobre algunas verdades fundamentales. Tal testimonio es una certeza moral, suficiente para garantizar las verdades de la existencia de Dios, de la libertad y de la inmortalidad del alma, presentes en todos los hombres (nociones innatas) (56).

En el plano didáctico del *De oratore*, Cicerón tiene presente al ciudadano, al *homo novus*, el que sabe ser útil a su patria y cuya autoridad se basa en los méritos personales y no en privilegios de casta o de nacimiento. A pesar de su estoicismo, el ideal pedagógico ciceroniano (conforme a las libertades democráticas que él defendió hasta la muerte) es la formación del *hombre político*: el sabio debe participar en la vida pública para el bien de los otros. Es más, como se lee en el *Somnium Scipionis* (último libro del *De republica*), quien obra para el bien de la patria terrestre merecerá la bienaventuranza celestial. Cicerón sintió muy a lo vivo la socialidad.

Como escritor, Cicerón ejerció una vasta y profunda influencia sobre la educación literaria europea desde Petrarca hasta nuestros días, dando lugar al *ciceronismo* (es decir, a la imitación de su estilo), que con frecuencia fué escuela de pedantería, de discurso pomposo y vacío.

(56) De las obras filosóficas de Cicerón recordamos: *Academica*, *Tusculanae disputationes*, *De officiis*, *De natura Deorum*. Escritor claro y eficaz, Cicerón no es un pensador original; como él mismo escribe a Ático, filosofar le «cuesta poco»; «de mi cosecha sólo pongo las palabras, que no me faltan».

3. La educación en la época imperial. El estoicismo romano

El último siglo de la República se vió turbado por las luchas civiles y por la anarquía política, que condujeron a la forma de régimen personal, primero con César y después, definitivamente, con Augusto, con el que comienza la época imperial. Todos los poderes se fueron gradualmente concentrando en las manos del *príncipe*, y los antiguos magistrados, comprendido el Senado, se transformaron en *funcionarios al servicio del Emperador*. Esta nueva organización político-social, más en consonancia con el Estado mundial en que se había transformado Roma que las viejas e inadecuadas instituciones, debía asumir y asumió un cometido imponente: dar una estructura uniforme a los diversos pueblos del Imperio (el edicto de Caracalla del año 212 d. de C. extendió la ciudadanía romana a todos los habitantes libres del Imperio), para atraerlos a la órbita de la civilización romana y hacer de un montón de gentes un Estado orgánico. El derecho, con el que Roma unificó a los pueblos, asumió un contenido universal y creó en ellos la conciencia de una *solidaridad jurídica* que preparó la *solidaridad moral y religiosa* que será obra del Cristianismo.

Uno de los medios más poderosos — aunque al decaer las libertades ciudadanas, la escuela de retórica perdió mucho en su función social y degeneró en formalismo verbal — de que el Imperio se sirvió para la penetración de la romanidad en los pueblos conquistados, fué precisamente la ordenación didáctica. España, Galia, Bretaña, Germania, etc., fueron ganadas a la civilización romana por las escuelas, donde se preparaban los funcionarios del Estado. El Imperio, por lo tanto, las protegió y difundió; seguidamente las controló (sin asumir nunca la administración directa de ninguna — ya que eran municipales —, excepción hecha de algunos institutos superiores), asignándoles una importante función política. Así nacieron, junto a las privadas (subvencionadas también y controladas por el Estado), las escuelas *públicas*.

Pero a pesar de todo, lo mismo que Roma carece de una filosofía (a excepción de la sabiduría jurídica), carece igualmente de un pensador que haya elaborado teóricamente los problemas pedagógicos. Incluso el *estoicismo* romano es una filosofía ecléctica, repensada solamente en su aspecto moral y práctico y con motivos tomados del epicureismo, del platonismo, etc.

Representante de este eclecticismo estoico, adaptación del estoi-

cismo griego a la mentalidad romana, es el español Lucio Anneo Séneca (57). El cometido de la filosofía, para Séneca, coincide con el ideal pedagógico y consiste en enseñar a *vivir bien y honestamente*, en formar al *sabio*. Sabio es quien tiene *solidez y coherencia de carácter*, es decir, *unidad de pensamiento y de conducta*, quien tiene una *personalidad, un mundo interior organizado*. Concepto pedagógico profundo es éste de Séneca: *es sabio quien sabe ser siempre fiel a sí mismo, auténtico, fiel a la propia vocación; es sabio quien se conoce a sí mismo* y uniforma toda su educación, sin infidelidades disipadoras, con respecto a su autenticidad, de modo que la educación misma (toda la vida) sea formativa de su *unidad interior*. El maestro no debe oprimir al alumno con un material indigesto, sino formar las *almas*; toda lectura debe transformarse en *elemento activo y constitutivo de la personalidad*. La persona humana, para Séneca, es *cosa sagrada* y el hombre es sagrado para el hombre. Más allá de las distinciones sociales y nacionales, hay en todos los hombres una profunda humanidad común, un parentesco universal («todos somos miembros de un mismo cuerpo»), que los hermana y los hace solidarios en el dolor, partícipes de la Providencia divina que gobierna el mundo. Lo Divino (la razón) está en todo hombre: en el esclavo, en el liberto, en el caballero romano. La influencia de Platón da al estoicismo de Séneca un acento religioso y místico (58).

(57) Nació en Córdoba (3 a. de C.—65 d. de C.), fué impelido al suicidio por su discípulo el emperador Nerón. Son célebres sus *Cartas a Lucilio* (su joven amigo), además de varios tratados morales (*De clementia*, *De ira*, etc.). Al estoicismo de la época imperial pertenece también Epicteto de Jerópolis (Frigia) (50-125 d. de C.), deforme de cuerpo pero de espíritu nobilísimo, del que nos han quedado los *Discursos*, recopilados por su discípulo Arriano, y el célebre *Manual*, clásico breviario de ética. Para Epicteto, el hombre es libre cuando se independiza de las cosas externas, que no están bajo su poder (el cuerpo, las riquezas, los honores) y sólo quiere aquéllas (los bienes espirituales o interiores) que dependen de él. *Soportar y abstenerse* es la máxima de la verdadera sabiduría; la impasibilidad y la indiferencia por las cosas del mundo es el ideal educativo. Recordamos también al emperador Marco Aurelio (121-80 a. de C.), otro espíritu nobilísimo, autor de los *Recuerdos* (en doce libros), escritos en lengua griega, especie de diario íntimo, rico en finas observaciones y en humanidad. Como Séneca, admite un parentesco de los hombres con la divinidad y, por consiguiente, de los hombres entre sí. «Has de tener presente que todos los hombres están contigo en relación de parentesco; que pecan sólo por ignorancia e involuntariamente; que la muerte incumbe a todos; y, especialmente, que ninguno te puede ocasionar daño, porque ninguno puede atacar tu razón». A diferencia de Epicteto, se ve inclinado a comprender y a perdonar las debilidades humanas.

(58) Aún hoy son populares algunos aforismos pedagógicos de Séneca: «No aprendemos para la escuela, sino para la vida»; «Más se obtiene con el ejemplo que con el precepto», etc.

Más en consonancia con la experiencia educativa de los romanos de la primera época imperial está Marco Fabio Quintiliano (nacido entre el 35 y el 40 d. de C.), también español, que, aprovechando su experiencia profesional, en la famosa *Institución oratoria* traza el proceso de formación del *orador*, ya esbozado por Cicerón. La obra de Quintiliano, aunque no sea un tratado sistemático de pedagogía y no tenga mucha originalidad, tiene un gran valor histórico: desde el Renacimiento en adelante sus principios constituyen el fundamento de nuestra escuela clásica. El orador viene a ser el ideal pedagógico, el prototipo de la perfección del hombre culto, que también es sabio; es el *vir bonus dicendi peritus, cuius vita cum scientia divinarum rerum sit humanarumque coniuncta*.

El programa de instrucción comprende los grados tradicionales de la *gramática* y de la *retórica*. El primero tiene por misión enseñar a leer y a escribir (reglas gramaticales y vocabulario) para entender a los poetas, cuyo primer puesto lo ocupan Homero, Virgilio y el cómico griego Menandro; el segundo —estilístico, literario e histórico— se ocupa de la interpretación de los historiadores (Livio), de los oradores (Cicerón) y del estudio del derecho y de la filosofía. Quintiliano reserva un gran cuidado a los ejercicios prácticos de elocuencia; el maestro, que no debe ser pedante, es llamado por Quintiliano «padre del alma» de los muchachos (*parens mentium*).

CAPÍTULO IX

LA METAFÍSICA RELIGIOSA Y EL NEOPLATONISMO DE PLOTINO

1. La desconfianza en la razón y la exigencia religiosa

La búsqueda de un ideal de sabiduría, que caracteriza a la especulación postaristotélica, se debilita y casi se extingue en la crítica de la razón (escepticismo) o en la renuncia al filosofar (eclecticismo). En vano el estoicismo y el epicureismo se habían esforzado en asegurarle al hombre una felicidad realizable en esta vida mediante el solo uso de la razón. En el fondo, la filosofía postaristotélica renueva el intento sofístico-demócriteo de buscar la felicidad en el mundo, en «este» mundo y de poner en ella el fin último del hombre. Una vez perdida la esperanza en la razón liberadora, el pensamiento griego, en su última fase y con un nuevo y grandioso esfuerzo, renueva la concepción trascendentista, que le asigna al hombre una destinación más allá de «este» mundo. Pero, a diferencia de los grandes pensadores de la época clásica de la filosofía griega, este pensamiento — en conformidad con la especulación postaristotélica — subordina la búsqueda filosófica a fines prácticos, cuya realización ya no se confía al hombre y a su vida en el mundo, sino a la sabiduría divina. Así, la filosofía, incluso por otras circunstancias, pretende llegar a la formulación de una *metafísica religiosa*. El ideal de la felicidad se pone ahora como ideal de *salvación*.

Por otra parte, la unificación de los pueblos, obrada por el genio jurídico y político de Roma, había aproximado entre sí las creencias y los cultos religiosos más heterogéneos (egipcios, persas, hebreos, etcétera), dando lugar a un lozano y a veces extraño «sincretismo» religioso. En esta atmósfera sedienta de lo divino pronuncia Cristo la nueva palabra de fe, esperanza y caridad.

2. Las escuelas filosóficas

El *sincretismo religioso* formó paralelo en esta época con el *sincretismo filosófico*. Evidentemente, las más fuertes simpatías se dirigieron a aquellas filosofías del pasado en las que la exigencia místico-religiosa es viva y esencial. Esto explica el renacimiento y la buena acogida del antiguo pitagorismo y del platonismo, las dos doctrinas que mejor respondían al nuevo clima espiritual. También Aristóteles (por su teología trascendentista) y los estoicos (por el concepto de la Providencia divina) son repensados y acercados al pitagorismo y al platonismo; también el monoteísmo hebraico es un elemento de este sincretismo filosófico. Por lo tanto, no se trata de un auténtico pitagorismo y platonismo, sino de escuelas filosóficas fundamentalmente inspiradas por los pitagóricos y por Platón, pero en las que confluyen numerosos elementos de doctrinas a veces heterogéneas.

Podemos distinguir en esta época tres direcciones principales:

a) *La filosofía judaico-alejandrina*, que tiene su más alto exponente en Filón (59), el cual se esfuerza por encontrar en los filósofos griegos las verdades del *Antiguo Testamento*, interpretado alegóricamente. Dios, para Filón, trasciende el mundo y escapa a nuestra limitada inteligencia: sabemos *que es*, no *lo que es*. Más allá del bien y de la unidad, Dios sólo puede ser llamado el *Ser* (Jehová o «Aquél que es»); como Bondad es propiamente Dios; como Poder es el Señor. Entre estas dos potencias hay una tercera, la *Sabiduría* (*Logos* o *Verbo*), que es su imagen más perfecta. El abismo entre el mundo y Dios se halla colmado por el *Logos*, el intermediario o el modelo perfecto del mundo, y del que Dios se sirvió en la creación dando forma a la *materia*, por Él mismo predispuesta. El *Logos* comprende las Ideas, que Filón, con Platón, concibe como los modelos ideales de las cosas, las cuales son sus reflejos; también el intelecto humano es un reflejo del *Logos*. Pero, en el hombre (como en todas las cosas), además de la esencia existe la materia refractaria, origen del mal; por esto, su fin es librarse de esta última para volver a Dios con la ayuda de la gracia. Tal ascensión (elevación desde lo sensible a la contemplación de las Ideas) se lleva a cabo mediante el

(59) Filón nació en el 30 o en el 20 a. de C. y murió en el 50 d. de C. La escuela de Alejandría, en este período, tiene una gran importancia. El monoteísmo hebreo es repensado a través del platonismo; Filón representa la más fuerte aportación del pensamiento hebreo a la cultura griega y greco-romana.

éxtasis (*salir fuera de sí*) superracional e inefable, el único que da la visión de Dios.

Dios enseña para salvarnos; Él es el educador del género humano: ésta es la tesis pedagógica de Filón, hebrea y cristiana. Dios «ha hablado» por medio de Moisés y de los Profetas y por esto la «Revelación» es el momento educativo esencial; la filosofía griega no es más que una transposición racional de la Sagrada Escritura o de la palabra de Dios.

b) *La filosofía neopitagórica*, cuyo apóstol, según la leyenda, ha sido Apolonio de Tiana (Capadocia) (60). Para los neopitagóricos, Dios es mónada absoluta y primitiva, que trasciende toda oposición entre unidad y multiplicidad.

c) *La escuela neoplatónica*, que con Plotino dió el último gran sistema de filosofía griega (61).

(60) Poco sabemos con seguridad sobre Apolonio (siglo I d. de C.), cuya figura, como la de Pitágoras y la de Platón en este período, es divinizada. Escribió en forma de novela una vida de Pitágoras. Entre los otros neopitagóricos recordamos a Plutarco de Queronea (50-120 d. de C.), que, además de las célebres *Vidas paralelas de los griegos y de los romanos*, contribución notable en lo que a la unificación de la cultura griega y de la romana atañe, escribió importantes opúsculos (*Obras morales*), que han servido para el conocimiento del pensamiento griego. Las *Vidas paralelas* han quedado como el prototipo del *ejemplarismo pedagógico* o de la pedagogía del ejemplo: presupuesto de la educación moral es la *imitación* de los «héroes», artífices de magnánimas empresas; ellos son la *norma* de la humanidad, la guía ideal para la formación del carácter. Defensor de la familia y de su autonomía, Plutarco considera la educación pública como un acabamiento de la doméstica y hace la apología de los afectos íntimos, que también comporta la personalidad heroica. Socrático y platónico, acentúa el momento interior del acto educativo: «El intelecto de los niños no es un vaso que se haya de llenar, sino un fuego que se ha de encender». También merece ser mencionado Apuleyo de Madaura (125-180 d. de C.), típico exponente del versátil eclecticismo de su tiempo, autor de opúsculos filosóficos y de la conocida novela alegórica *El asno de oro*, en la que un joven extraviado, mágicamente transformado en asno sin perder la inteligencia, vuelve a adquirir forma humana después de largas desventuras expiatorias y por la intervención de la diosa Isis. Apuleyo entiende la educación como expiación y redención. Podemos recordar además a Numenio de Apamea (segunda mitad del siglo II d. de C.), cuyo sincretismo religioso greco-oriental influyó sobre los neoplatónicos; a Hermes Trismegisto, personaje legendario, autor de escritos llamados «herméticos» (siglo I d. de C.), que influyeron sobre la mística inmediatamente posterior y que son considerados como tipo clásico de magia. Estos escritores, como los neoplatónicos, fueron hostiles al Cristianismo y constituyeron un último intento por defender el paganismo y las religiones orientales.

(61) La corriente más florecientes del neoplatonismo es la *alejandrino-romana*, fundada por Ammonio Saccas, que vivió en Alejandría en la primera mitad del siglo III d. de C. Su discípulo fué Plotino de Licópolis en Egipto, nacido en el 204 y muerto en el 270 en Minturno, cerca de Roma,

3. El neoplatonismo de Plotino

a) *Del Uno a la materia.* — Síntesis genial de todo este esfuerzo de pensamiento y expresión de sus más profundas exigencias es la filosofía plotiniana.

Para Plotino, todo ente lo es por su *unidad* o *forma*, por el orden intrínseco que armoniza sus partes y las hace converger hacia el mismo fin; dividido, deja de existir. *También la virtud reside en la armonía de las facultades del alma*. Sin embargo, la unidad de las cosas es derivada: su fuente no inmediata es el *Uno*, que se basta perfectamente a sí mismo (Absoluto), que excluye de sí toda multiplicidad y determinación y que está más allá de lo existente y de lo pensable. El Uno — escribe Plotino — «es todas las cosas, sin ser ninguna de ellas: está más allá del ser y de toda otra categoría». Por consiguiente, sólo el Uno es verdaderamente el *Absoluto*, más allá de cualquier posible predicado. Plotino es el filósofo del Absoluto. El Uno es el *Primum ontológico*; todas las demás cosas (el ser, el pensamiento, etc.) «son el Primum y no son el Primum: son el Primum porque derivan de él; no lo son porque él les da la existencia permaneciendo en sí mismo». El Uno es el Bien, no en el sentido de que se pueda decir que sea el Bien, sino en el de que el Uno y el bien se identifican: «Cuando decimos el Uno o el Bien, debemos pensar en una misma naturaleza».

Nada se puede decir del Uno: los atributos que le predicamos no indican una determinación positiva de su esencia; sólo significan que ésta excluye el atributo contrario (decimos, por ejemplo, que el Uno es uno para excluir de él la multiplicidad); el Uno es lo *indefinible*, lo *inefable*, ni siquiera es Dios. Hablamos de él no porque logremos comprenderlo, sino porque sentimos que hay en nosotros

donde enseñó con gran éxito. Su discípulo Porfirio de Tiro (232-304) reunió los escritos en cincuenta y cuatro libros distribuidos en seis grupos de nueve libros cada uno, por lo que recibieron el nombre de *Enéadas*. Porfirio escribió una *Vida de Plotino* y la *Isagoge* (Introducción) a las *Categorías* de Aristóteles, que, como veremos, ejerció una gran influencia en el Medioevo. Del *neoplatonismo* sirio recordamos a Jámblico (muerto por el año 330) y al emperador Juliano el Apóstata. El *neoplatonismo ateniense* — surgido después de la clausura de la escuela de Alejandría — se halla representado sobre todo por Proclo (410-485), autor de la *Institución teológica* y de la *Teología platónica* además de los *Comentarios* al *Timeo*, a la *República*, al *Parménides*, etc. Un edicto de Justiniano en el año 529 cerró la escuela de Atenas, dejando así de existir oficialmente (*de hecho*, no en la vida perenne del pensamiento humano) la filosofía griega.

algo más grande que nosotros mismos. Concepción mística del Absoluto que alimentará otras formas de misticismo racionalista (Spinoza, por ejemplo) o religioso y que influirá sobre la mística cristiana y sobre la *teología negativa*. En conclusión: llegamos al Uno mediante una especie de *contacto intelectual* y no por medio del pensamiento discursivo.

El Uno es *actividad pura*, «la potencia de todas las cosas»: si él no fuera, nada sería. Por encima de la vida, es causa de la vida: *lo que es actividad debe necesariamente engendrar fuera de sí*; por consiguiente, característica del ser es la actividad, y la actividad es generación. Plotino representa un gran paso respecto al ser inmóvil (la Idea) de Platón, aunque también Platón (en el *Sofista*, por ejemplo) admita que las Ideas tienen vida y movimiento. Se ha de tener presente que entre Platón y Plotino está por medio Aristóteles, el filósofo del movimiento. Para Plotino, lo que no engendra es el No-ser (la *materia*); todo lo que es, o participa del ser o es el Absoluto (el Uno), y es actividad generadora. Por esto el Uno es el origen de todas las cosas, lo produce todo; aun permaneciendo inmóvil en sí mismo.

La derivación del mundo a partir del Uno no es creación como en el Cristianismo, sino *fulguración*: el Uno es como el sol del que emana perpetuamente la luz. Es potencia inmensa, prodigiosa, plenitud absoluta, de quien todo procede. En este sentido, puede decirse que el universo, para Plotino, es *emanación* del Uno, sin que el Uno se agote en el mundo o pierda algo de su potencia.

La emanación a partir del Uno es una necesidad racional, que todo lo gobierna *ab aeterno*. «Es necesario — escribe Plotino — que todos los seres se sigan los unos de los otros según un proceso eterno; y se llaman engendrados en cuanto proceden de otros seres. No han sido engendrados en un tiempo determinado, sino que los que así se dicen, fueron engendrados y lo serán siempre». De donde se sigue el concepto plotiniano de *libertad*: *la libertad coincide con la necesidad racional*. El Uno no puede querer ser distinto de lo que es, y, por consiguiente, su libertad consiste en ser lo que es, sin que nada le pueda impedir ser lo que necesariamente es y debe ser. El Uno, «coincidiendo consigo mismo, quiere ser lo que es y es lo que quiere ser».

Lo mismo que los rayos, a medida que se alejan del centro luminoso que los irradia, se hacen cada vez más débiles, así las emanaciones del Uno se van degradando a medida que se alejan de la fuente, en zonas cada vez menos luminosas y hasta la completa obscuridad. Entre los dos extremos de la plena luz y de la tiniebla opaca hay grados intermedios del proceso, lo que indica un gradual des-

potenciamiento desde el Uno hasta el No-ser o materia, pasando por la dualidad, por la multiplicidad.

Tres son para Plotino los grados de emanación: el Intelecto, el Alma y el mundo corpóreo. El Uno, el Intelecto y el Alma, las tres *hipóstasis*, forman el *mundo inteligible*; las cosas y la materia el *mundo sensible* (62).

La primera irradiación del Uno es el *Intelecto (Nous)*, en el que la unidad absoluta se diferencia en la dualidad de *Inteligencia* y de *Inteligibles*, del Pensamiento y lo Pensado, que es la unidad de las esencias. La inteligencia es el mundo de las realidades eternas, de las Ideas platónicas, que en Plotino son concebidas como el contenido del Pensamiento que lo unifica. Las formas eternas contenidas en la Inteligencia son perfectamente bellas: *la Inteligencia es el mundo de la pura belleza*. Lo Inteligible forma una sola cosa con la Inteligencia misma, que es *intuitiva* y no discursiva; es plenamente perfecta y en ella todo es perfecto.

La unidad de los Inteligibles en la Inteligencia no excluye la multiplicidad. La Inteligencia es activa y, por consiguiente, incluye en sí el movimiento. Si el pensamiento fuera inmóvil, no existiría; por consiguiente, la Inteligencia es un movimiento, que recorre todo el círculo de la realidad y que va perpetuamente de la vida a la vida. Ella, ligando en sí lo Uno y lo múltiple, «es un Todo lleno de armonía». En el mundo de la Inteligencia, el tiempo es anulado por la eternidad, el espacio por la propiedad que las esencias tienen de estar las unas en las otras.

Una vez que la unidad no queda comprometida, Plotino admite la multiplicidad de las esencias en toda su extensión. *El Mundo inteligible contiene tantas Ideas como individuos humanos hay en el mundo sensible*. Los hombres no son imágenes de un único e idéntico modelo (la Idea del hombre, como decía Platón), porque entre los individuos hay diferencias, que sólo pueden explicarse por medio de ideas diferentes. Es digno de poner de relieve este sentido más claro ya y más profundo que Plotino tiene de la personalidad individual y que tanto lo aleja del pensamiento griego para acercarlo a la concepción cristiana del hombre.

Lo mismo que del Uno emana el Intelecto, así del Intelecto emana el *Alma* del mundo. Al igual que el fuego, por su calor interior, irradia el exterior, así la Inteligencia irradia exteriormente al

(62) Adviértase: ninguna de las cosas que derivan del Uno es el Uno, pero todas son *generación* suya y, por lo tanto, son de la misma substancia del Uno. El ser, para Plotino, es *unívoco*, es el mismo ser desde la fuente a la desembocadura: las cosas son *por la naturaleza* del Uno y *de la misma naturaleza* que él (panteísmo).

Alma, la cual mira al Intelecto y acoge en sí el reflejo de las Ideas; mira a la materia que le está debajo e imprime en ella las formas recibidas del Intelecto. Es la intermediaria entre la materia y el Intelecto; en cuanto tal, es la causa productora de las cosas. Una e indivisible en sí misma, el Alma se divide en sus efectos y es el artífice de las cosas corpóreas.

El ojo del Alma se halla siempre dirigido hacia el Intelecto; a él dirige sus actos y de él «se enamora». Amándolo engendra a *Eros* y así madre e hijo miran a lo alto. «Eros es la hipótesis eternamente dirigida hacia una belleza y cumple la función de intermediario entre el que desea y lo deseado».

Por debajo del Alma, el *mundo sensible*, último grado del ser, sujeto a la ley del tiempo, imagen de la eternidad. El *tiempo* es precisamente el extenderse del Alma; la unidad del ser deja de ser intacta, pasa de un acto a otro, cae en la sucesión. De un modo semejante, el *espacio* es la posición de los seres unos junto a otros, a diferencia de las esencias en el Intelecto, que son transparentes entre sí. Lo sensible es el desvanecimiento extremo de las irradiaciones de la luz, que se rompe en zonas de sombra, hasta extinguirse en el fondo tenebroso de la *materia*.

El proceso de emanación encuentra aquí su límite extremo. La materia es, por lo tanto, para Plotino, la carencia total de ser, pura indeterminación, No-ser. No es cuerpo, ni es los cuerpos, pues de otro modo tendría cualidades; en cambio, se halla privada de todas las cualidades de las cosas sensibles; es un principio de apariencia, no de realidad. Se asemeja a un espejo, que hace aparecer las imágenes: es el espejo en el que el Alma refleja las formas inteligibles; de tal reflexión nacen las apariencias que llamamos cosas sensibles. Suprimido el espejo, las imágenes desaparecen; quitada la materia, las cosas sensibles se desvanecen. Pero lo que desaparece no es más que apariencia; y nada se muda en la esencia del Ser. *Panteísmo acósmico* es éste, para el que la eternidad y la infinitud del Ser envuelven el mundo en un solemne y misterioso silencio.

b) *De la multiplicidad de lo sensible al Uno y la educación como ascesis.* — Opuesto al proceso de *emanación* (de lo Uno a lo múltiple) es el proceso de *conversión* (de lo múltiple al Uno).

Todo hombre, como *esencia originaria*, es una idea, un ente inteligible, espiritual y eterno inmanente en el Nous divino; como *alma* es un reflejo de la idea en el Alma universal; como *principio que vivifica un cuerpo* es el reflejo de este reflejo en la materia. El alma que da vida al cuerpo es una apariencia de la verdadera alma; de ella nace, por nuestro apego a lo sensible, la ilusión de que ella

es nuestro auténtico yo. *Vencer esta ilusión es el cometido esencial de la filosofía*: conducir de nuevo al alma al recuerdo de su origen divino, a su dignidad suprasensible, convencerla de que es superior a las cosas corpóreas a las que se apega y que su verdadera destinación es el Uno, del que emana.

Sin embargo, Plotino no niega el grado de ser que le pertenece a lo sensible, el cual, con todas sus imperfecciones, no deja de ser obra del Alma. Lo sensible es una *bella imagen* del mundo inteligible, imagen no inerte sino viva, que perpetuamente se modela a semejanza del Ser divino. Ningún espíritu, que no sea vulgar, puede quedar indiferente ante la verdadera Belleza, de la que la corpórea es un magnífico símbolo, que significa «apariencia». El mundo es un inmenso drama, en el que el Poeta divino le asigna a cada uno su papel. Cada ser hace vibrar su cuerda y todos los sonidos componen el acorde total. Así cada vida, como las cuerdas de la lira, emite el sonido que le es propio, y es parte de la armonía del Todo. Cada cosa (y la totalidad de las cosas) es, para Plotino, orden y armonía, porque todo en el mundo es racionalidad, obra de la Providencia. Por esto el alma no debe olvidar que en lo sensible representa un papel provisional, y no debe poner lo corpóreo o la imagen (y por consiguiente amarlos) en lugar del Ser. No es el cuerpo el que contiene al alma, sino el alma al cuerpo. El alma está presente en el cuerpo como la luz en el aire: lo envuelve y lo penetra con su poder. Pero en cuanto se mezcla con él, se hace mala; su misión es la de librarse del cuerpo para volver al Uno.

Este proceso de liberación o conversión del alma se efectúa a través de distintos grados (*ascesis*). La *actividad contemplativa*, que para Plotino es la suprema y la más «operante» entre todas, se halla al final de este proceso. El primer grado es la *disciplina de la vida sensible* por medio de las virtudes éticas (las cuatro virtudes cardinales), con las que el alma se purifica de las pasiones y atractivos sensibles y se hace semejante a Dios. Con la purificación alcanza la vida contemplativa, que es su verdadero fin. Por medio del *arte* y del *amor* contempla lo inteligible en lo sensible; se sirve de las cosas corpóreas para elevarse a la pura Belleza (63). El alma, en este segundo grado, percibe el resplandor de lo inteligible y es transfigurada por la luz; siendo pura, comprende la pureza de la

(63) Para Plotino, lo mismo que para Aristóteles y en cierto sentido también para Platón, la belleza artística es uno de los grados de la vida intelectual. Este filósofo de lo eterno es un enamorado de la belleza de las cosas, en las que lo eterno se refleja. Al contacto con una cosa bella, el alma «permanece llena de estupor, refiere a sí misma lo que contempla y se acuerda de sí y de lo que le pertenece». Lo bello es el *orden* de una cosa, la *forma*

idea. Pero la vida completa es la de la inteligencia y, por lo tanto, la *filosofía* es el tercer grado de la conversión. Con la inteligencia el alma alcanza la contemplación intelectual pura, la intuición inmediata (superior al conocimiento discursivo o racional) del mundo inteligible. La vida de la inteligencia constituye la felicidad del alma, más allá y por encima de todas las engañosas vicisitudes de las cosas exteriores, medida no por el tiempo sino por la eternidad, sin más ni menos. Por último, por encima de la contemplación de lo inteligible, se da la unión con el Absoluto, con el Uno, el *éxtasis*, en que el alma se disuelve, fundiéndose con el objeto de su supremo amor, Dios.

El *éxtasis* no es un grado de conocimiento, sino el silencio del pensamiento. La unión con el Absoluto (que también es completa sumisión a él) «sucede no por medio de la ciencia o del pensamiento, como respecto a los otros inteligibles, sino por una presencia inmediata superior al pensamiento». En el *éxtasis* el alma abandona la ciencia, «que consiste en las demostraciones, en las conjeturas y en el razonar»; contempla y calla; la contemplación suprema es inexpressable. La gota de agua vuelve a la fuente y en ella se anega tranquila y bienaventurada. Ésta es «la liberación de las cosas de aquí abajo, vida desligada de las ataduras corpóreas, huída del solo hacia el Solo». En este acto de supremo amor, nuestra personalidad se desvanece; volvemos a entrar en el seno del Ser, del que provienen todas las cosas; nos perdemos en él y en él encontramos la beatitud absoluta y sin límites. La noche lunar de la vida terrena, como el sueño con el alba, se disuelve en la luz infinita del Uno.

4. Conclusión sobre la filosofía antigua

El pensamiento griego desde Homero a Plotino presenta una característica casi constante: un principio divino constituye el fundamento de todas las cosas y de su orden, y a mayor abundamiento, es su finalidad. *Un Orden divino racional como garantía y finalidad del humano y natural es el rasgo característico de la filosofía griega.* Y, sin embargo, a pesar de todos sus esfuerzos, la filosofía griega no da una solución adecuada al problema del significado y de la

que combina todas sus partes y hace de ella un todo armónico, una unidad. «Perder la belleza es también carecer de ella». Pero «es engañoso el ser aquí abajo, que tiene necesidad de una belleza exterior para parecer bello e incluso para ser»; en cambio es verdadero el ser de allá arriba, que es pura forma y es bello sin apariencias, bello porque sólo es forma.

CUADRO SINÓPTICO

PERÍODO RELIGIOSO

{ Se esfuerza en encontrar en los filósofos griegos la verdad del Antiguo Testamento, interpretado alegóricamente. Dios trasciende absolutamente al mundo y a nuestro conocimiento; intermediario entre Dios y el mundo es el *Logos* o Modelo perfecto (contiene los modelos ideales de las cosas), del que el mismo Dios se sirve en la creación para darle forma a la materia. El fin del hombre es liberarse de la materia y volver a Dios. Dios *educador*.

La filosofía judaico-alejandrina { Filón (s. I d. de C.)

APOLONIO de Tiana (s. I d. de C.)

PLUTARCO de Queronea (s. I d. de C.)

APULEYO (s. I d. de C.)

NUMENIO (II.^a mitad del s. II)

HERMES TRISMEGISTO (s. I d. de C.)

{ Escribió una vida de Pitágoras.

Autor de las *Vidas Paralelas* y de las *Obras morales*; el *ejemplarismo pedagógico*.

{ Escribió la novela alegórica *El asno de oro*.

Su sincretismo religioso greco-oriental influyó sobre los neoplatónicos.

{ Presunto autor de los escritos «herméticos», mágico-místicos.

La filosofía neopitagórica

(El Uno es el Absoluto: «es todas las cosas sin ser ninguna de ellas; es más allá del ser y de toda otra categoría». — El Uno es el *primum ontológico*, del que todo emana. Proceso de *emanación* del Uno: *Intelecto* y *Alma* (las tres *hipóstasis*). El Nous es el mundo de las Ideas eternas, su contenido: el Pensamiento y lo Pensado forman una unidad. Del Nous emana el Alma del mundo e imprime en la materia subyacente los reflejos de las Ideas que ve en el Intelecto. Proceso de *conversión* de la multiplicidad y de la apariencia de lo sensible al Uno. Grados de la *ascesis*: *disciplina de los sentidos*, *arte*, *filosofía*, *éxtasis*.

PLOTINO
(204-270)

La escuela
alejandrino-romana

Reunió los 54 libros del maestro en las *Enéadas*. — La *Isagoge* (*Introducción*) a las categorías de Aristóteles ejerció una gran influencia sobre la filosofía medieval.

PORFIRIO
(232-304)

El neopla-
tonismo

{ JÁMBLICO
(m. hacia el 330)
JULIANO EL APÓSTATA
(331-363)

Escuela siria

{ Fracasada tentativa de restaurar el paganismo.

{ PROCLIO
(410-484)

Escuela ateniense

{ Autor de comentarios a algunos diálogos de Platón. También es- cribió la *Institución teológica* y la *Teología platónica*.

finalidad del mundo y del hombre, que a los ojos del filósofo pagano permanecen siempre incomprensibles.

En efecto, a medida que el filósofo griego medita, el mundo se le transforma hasta desaparecer en algo distinto, en una Realidad en sí bellísima, perfectísima y completísima, que es puro orden y absoluta racionalidad. El *cosmos*, que ya no es la naturaleza sensible, se sitúa en su nitidez en una región celeste, hiperurania. La contemplación de este cosmos noético le hace olvidar el devenir, el mudable sucederse de las cosas, la vida de los seres que se destruyen entre sí y la fatiga de la existencia: el filósofo contempla estático el Ser inmóvil y eterno. La jornada de la vida, cargada de trabajos siempre nuevos, se desvanece frente al gran silencio de la eternidad. El griego parte de «este» mundo para olvidarlo y para forjarse «otro» mundo.

Así nace el *dualismo metafísico*, que es otra característica del pensamiento antiguo, entre devenir y Ser, entre naturaleza e Inteligible, entre contingente y Absoluto. El Ser, el Absoluto, son el objeto del pensamiento; sólo del Ser hay ciencia, inteligibilidad. En comparación con el Cosmos noético, el mundo sensible y humano se manifiesta como la región del mal, de la apariencia, de lo irracional. O bien (según la otra corriente, de menor alcance) el orden divino se identifica con el mismo orden natural (monismo). En uno y otro caso la metafísica griega no logra dar una solución satisfactoria del problema Ser-devenir, Dios-mundo (le falta el principio de la *creación*, que, introducido por el Cristianismo, la revolucionaba); le faltó, digámoslo con San Pablo, «la esperanza de la salvación». No vió otra salvación que la de la *perdición del mundo* (corriente dualístico-trascendentista) o de la *perdición en el mundo* (corriente monista), tranquila y placentera (Epicuro) o digna y soberbia (estoicismo).

Esto nos explica el éxito que tuvo en el pensamiento antiguo la teoría del *eterno retorno*. El Ser es *ab aeterno* perfectísimo e inmutable; cualquier cosa que se añada es imperfección y mutabilidad contradictorias. La segunda edición que es el mundo sensible, aunque esté hecha sobre la originaria de la eternidad estereotipada, es siempre incorrecta, porque en ella se mezclan, inevitablemente, elementos irracionales (la Materia, el No-ser, la Necesidad). Lo que existe fuera del Ser se esfuerza y deviene en vano; en vano nacen y mueren mundos infinitos: no se da ningún progreso, ningún perfeccionamiento: todo es eterno retorno: la vida es en la muerte.

Parménides, Sócrates, Platón, Aristóteles y Plotino se esforzaron en dar un significado a las vicisitudes del cosmos natural y humano, haciéndolo tender hacia el Ser, su finalidad suprema. ¿Pero qué sig-

nifica este tender? ¿A qué tiende el devenir? A elevarse por encima de la contingencia y de la multiplicidad, a despegarse de cuanto de irracional tiene en sí, a ascender gradualmente a lo Inteligible hasta confundirse y aniquilarse en él. Así, pues, el devenir aspira a dejar de existir como tal, a disolverse en el Ser. Todo esto se sigue también de la concepción de la materia como No-ser y de la de Dios como Divino impersonal (Ídeas), como Inteligencia limitada (Demiurgo) o como Ente extraño al mundo (el Pensamiento del Pensamiento, el Uno), concepciones que a su vez se siguen de la falta del principio de creación. Concebido el No-ser como un *quid* metafísico, originario y eterno, el mundo no es *creado de la nada*, sino *construido sobre el No-ser*, que limita a Dios mismo. El No-ser le quita la esperanza de la salvación, le deja la necesidad de salvarse perdiéndose (64).

Con relación a este punto de vista (que, sin embargo, es fundamental), la distancia entre la concepción pagana y la concepción cristiana del mundo es inconmensurable. El pensamiento griego hace del No-ser una entidad metafísica, anterior y fuera del acto con que Dios o la Inteligencia construye el mundo; el Cristianismo, en cambio, no antepone nada al acto creador de Dios, no ontologiza el No-ser. El Dios cristiano no es Objeto impersonal o limitada Inteligencia, sino Pensamiento infinito, Verdad, Voluntad creadora por amor; no ordena la materia, sino que la crea como crea a todas las cosas por Amor infinito. Para el Cristianismo, el hombre es *espíritu* (y Dios es Espíritu) y no sólo «intelecto o razón»; es persona (como también Dios es persona) y el alma no es una entidad impersonal.

Precisados estos puntos, es preciso añadir en seguida, para no ser unilaterales, que el pensamiento griego nos ha legado una preciosa herencia de verdades perennes. Ante todo ha descubierto la auténtica filosofía y ha formulado su método, los problemas y las orientaciones fundamentales, válidos siempre en todo tiempo y para cualquier pueblo. Grecia ha dicho que la filosofía es *búsqueda autónoma*, es decir, que tiene en sí misma su fundamento y su ley, siendo, por consiguiente, ejercicio de libertad o búsqueda libre, pero al mismo tiempo ha reconocido tal libertad en la *aspiración* indomable al Ser. Por esto los Griegos nos han enseñado que hay una verdad

(64) La concepción de una Grecia «apolínea», toda armonía, belleza y serenidad, es la imagen unilateral que del mundo clásico tuvieron algunos románticos. Indudablemente, la perfección como armonía, proporción y equilibrio es un aspecto fundamental del mundo griego, pero es el único. El griego supo también sufrir las contradicciones y las desarmonías de la vida, tuvo el sentido de lo primitivo, de lo espontáneo, de lo irracional. Civilización «apolínea», desde luego, pero también «dionisiaca».

objetiva, ontológica, participación humana de la verdad divina trascendente; que la existencia es valor en cuanto es capaz de actuar valores, de concebir lo verdadero, lo bello, lo justo; que el intelecto nos ha sido dado para realizar cometidos superiores a la contingencia y temporalidad de nuestra existencia mundana; que por encima de la mediocridad de los intereses terrenos y utilitarios, hay una aptitud superior y no instrumental: la de la *contemplación* desinteresada, que tiene en sí, intrínsecamente, su valor absoluto. Han descubierto las leyes del pensamiento, fundado la ciencia, indicado la esencia de la vida moral y educativa. Civilización griega, es cierto; pero *civilización humana*. Por esto, si bien es verdad que el Cristianismo ha revelado verdades nuevas y transpuesto y revolucionado a la filosofía clásica, hasta el extremo de estar en muchos puntos incommensurablemente distante del mundo pagano (el *hombre nuevo* de San Pablo), también es verdad que el pensamiento antiguo constituye su preparación histórica.

SEGUNDA PARTE

LA ERA CRISTIANA Y LA EDAD MEDIA

CAPÍTULO PRIMERO

LA DOCTRINA CRISTIANA Y LOS FUNDAMENTOS ÉTICO-PEDAGÓGICOS DEL CRISTIANISMO

1. La nueva religión

Ya en la conclusión sobre la filosofía antigua hemos señalado algunas diferencias substanciales entre el pensamiento clásico y el Cristianismo. La exposición de los grandes temas de la visión cristiana del mundo hará resaltar mejor su originalidad.

El Cristianismo, ante todo, no se presenta como una filosofía, sino como la *religión*, revelada por Dios, que no tiene nada en común, a excepción del judaísmo, con las religiones precedentes. Desde este punto de vista, buscar los antecedentes históricos del mensaje cristiano (65) en la filosofía greco-romana u oriental y tratar de

(65) Las fuentes principales de la vida de Jesús y de su enseñanza se hallan recogidas en los libros del *Nuevo Testamento* (así llamado para distinguirlo del *Antiguo*, que contiene los libros sagrados de los hebreos, anteriores a la predicación de Cristo). El texto griego fué traducido al latín, en África y en Italia, en el siglo III y luego revisado por San Jerónimo; esta versión se conoce con el nombre de *Vulgata*. Comprende los cuatro *Evangelios*, de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, los *Hechos de los Apóstoles*, las catorce *Epístolas* de San Pablo, la *Epístola* de Santiago, dos *Epístolas* de San Pedro, tres *Epístolas* de San Juan, la *Epístola católica* de San Judas y el *Apocalipsis* de San Juan. Los tres primeros Evangelios se llaman *sinópticos*, porque presentan un paralelismo en virtud del cual se pueden abrazar en una sola mirada (*sinopsis*). El cuarto, de San Juan, puede considerarse como la primera elaboración doctrinal de la predicación de Jesús. Según la Iglesia Católica, los Evangelios sinópticos fueron compuestos antes de la destrucción de Jerusalén (70 d. de C.), y el de San Juan a finales del siglo I.

La recopilación de los libros que forman el *Nuevo Testamento* comenzó en el siglo II. Entre la multitud de escritos religiosos que circulaban por las comunidades cristianas, fué hecha por los jefes de la Iglesia una selección según el criterio de la «tradición apostólica» viva en las iglesias fundadas por los Apóstoles y en sus filiales. Así se constituyó el *canon* de los libros sagrados del Cristianismo católico.

explicarlo únicamente con ellos, es negar sus orígenes divinos y también dar una excesiva importancia a lo que de extrínseco hay en él.

Jesús, el humilde artesano de Galilea, es el mensajero de Dios para predicar la Verdad del Padre que lo ha mandado, para anunciar el advenimiento del Reino, que se actuará al final de los siglos en la «gloria de los cielos» con el triunfo de los justos y la vuelta de Cristo al mundo. La Iglesia católica, apostólica y romana es, en la tierra, la heredera del Verbo, la depositaria de las Verdades reveladas y de los poderes sobrenaturales necesarios e indispensables para la salvación de las almas, la perpetuadora del *magisterio* viviente de Cristo. Jesús y la Iglesia son el *camino* de toda criatura humana para volver al Padre: son el Reino de Dios, la sociedad invisible constituida por la comunión de las almas. Frente a Dios y a la destinación suprema de cada alma, los bienes de la tierra y los vínculos que ligán al hombre a la vida mundana y social no son fines sino simples medios, cualesquiera que ellos sean. Igualmente resultan secundarias las diferencias nacionales y sociales: *todos los hombres son hijos de Dios y ciudadanos de la Iglesia*. En el Reino de Dios los últimos serán los primeros y en él no entran los poderosos y los disfrutadores de la tierra impenitentes, sino los pobres, los afligidos, los humildes: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados; bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos». Los *valores mundanos son invertidos*.

Jesús es el *Mesías* anunciado por los profetas del *Antiguo Testamento*, pero no viene para llevar a cabo el triunfo del pueblo de Israel sobre los paganos, sino para instaurar el Reino de Dios en favor de todos los hombres. Hijo de Dios, Él es la encarnación del *Verbo* o *Logos* divino, que ha tomado carne humana y ha venido para cargar y expiar con su sacrificio la maldición que pesaba sobre el hombre a causa del pecado de Adán. *Jesús reconsegra la carne, destruye el pecado (del que, sin embargo, quedan las consecuencias) y redime a la humanidad*.

El hombre, aceptando por fe la Verdad revelada y con la ayuda de la gracia divina, está en condiciones de colaborar en la actuación del Reino. La fe es como el grano de mostaza, pequeñísimo, pero que, después de sembrado, crece y se hace la más grande de todas las plantas. El hombre no debe esperar inerte e indiferente el Reino, sino prepararse para su venida; debe comportarse como los siervos, que, habiendo recibido de su señor el dinero en custodia, a su regreso se lo devuelven multiplicado por la propia industria, y no como el siervo perezoso, que lo esconde sin hacerlo fructificar. El

hombre debe vigilar (Cristo nos amonesta que vigilemos, porque no se sabe cuándo vendrá el Reino), incansable en el amor, en el sacrificio, en la humildad, en el arrepentimiento y en el perdón. *En la remisión de la culpa, en el sacrificio y en el amor se actúa el Reino de Dios.*

En la vida espiritual del cristiano, vivida a imitación de la vida de Cristo, las virtudes fundamentales no son las éticas o dianoéticas del pensamiento griego, sino las virtudes *teológicas*: la *fe*, la *esperanza* y la *caridad*. Esta última las resume a todas: el mandamiento es el amor, la *donación de sí* (a Dios y al prójimo y a Dios a través del prójimo), sin límites ni distinciones de amigos y enemigos, sin cálculos ni dosificaciones mediocres, total generosidad y abnegación, principio y fin de la vida cristiana; la verdadera victoria es el sufrimiento humilde por el pecado, la *libertad por Dios*. *Tú debes amar todo ser, todos los seres, el Ser: amar toda cosa según su orden o grado de ser.* Por amor creó Dios el mundo, al hombre y a todas las cosas y por amor los conserva en la vida; por amor se sacrifica en la Cruz: toda la creación responde a un propósito de amor; *por amor el hombre se redime del pecado, se salva, con la ayuda de la gracia, que también es gratuito acto de amor divino.* Pero Dios es Logos, Verdad; por consiguiente, verdad y amor, *amor iluminado por la verdad y verdad vivificada por el amor.*

2. La difusión del Cristianismo y las primeras tentativas de filosofía cristiana

El Cristianismo salió muy pronto de la pequeña comunidad judía y se difundió. Los Apóstoles y los discípulos formaron el primer núcleo de la Iglesia. Perseguidos en Jerusalén por el sacerdocio judío, se alejaron de la ciudad y predicaron en el mundo helenístico-romano el nuevo mensaje. Saúl de Tarso, en el camino de Damasco, se convierte y se transforma en Pablo, el apóstol de las gentes. Él, en efecto, llevó el mensaje a los pueblos (predicó por Anatolia, por Macedonia, por Grecia) hasta que fué arrestado y conducido a Roma. La reacción tanto política como cultural del mundo greco-romano, a través de las persecuciones y de los martirios, es desarticulada por la fuerza desbordante y desarmada del Cristianismo.

Con el *Evangelio* de San Juan y las *Epístolas* de San Pablo da comienzo la primera elaboración doctrinal del contenido de la Revelación. Jesús, en el primero, es la revelación del mismo Logos, la encarnación del Verbo divino («En el principio era el Logos y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios»); el Verbo es la

Sabiduría divina, creadora e iluminadora por amor. Dios, encarnado en Jesús (Hijo de Dios), ha revelado, haciéndose hombre, la Verdad a los hombres. Como dice San Juan: «Y el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros». *El Logos de San Juan no es*, por lo tanto, la «descarnada» verdad inteligible del pensamiento antiguo, sino la Verdad «hecha carne», Dios mismo que se revela, con la encarnación, a los hombres. El Logos es el *Mediador* entre Dios y el hombre, del que es el Salvador. Cristo, en efecto, ruega «por todos aquellos que creerán» en Él, «para que todos sean una sola cosa».

En las *Epístolas* de San Pablo el Cristianismo adquiere conciencia de su misión universal (*católica*). Jesús, muriendo en la Cruz, ha expiado el pecado de Adán; luego con Él ha muerto el *hombre viejo* y ha resucitado el *hombre nuevo*: en la muerte y en la resurrección de Jesús está místicamente presente toda la humanidad. El renacer a la verdadera vida se realiza en la comunidad cristiana: la Iglesia (todos los fieles) es el cuerpo de Cristo, del que los cristianos son los miembros: en ella, cada uno desempeña su papel, según su «vocación». La armonía es fruto del amor (*agápe*), fundamento de la vida cristiana. «La caridad es paciente, es benéfica; la caridad no es envidiosa, no es indolente, no se jacta, no es ambiciosa, no busca el propio interés, no cae en movimientos de ira, no piensa mal, no goza de la injusticia, sino que se regocija en la verdad; a todo se adapta, todo lo cree; esperando, todo lo soporta... Quedan la fe, la esperanza, la caridad, estas tres cosas; sin embargo, la más grande entre ellas es la caridad». Por lo tanto, la Ley hebrea, válida para hacernos conscientes de nuestra corrupción, después de la muerte y de la resurrección de Cristo, queda abolida. *Ya no hace falta la Ley, sino el Espíritu divino*: «Porque todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para ser un solo cuerpo judíos, gentiles, siervos o libres; y todos hemos bebido del mismo Espíritu».

3. El contenido original del Cristianismo

La filosofía antigua, a pesar de las potentes intuiciones de un Platón y de un Plotino (que consideran fundamental el problema del alma y de su salvación) y de la especulación, en Roma (en tono menor), de Cicerón, es siempre una cosmología: la metafísica griega es en general ciencia del mundo físico, y sólo de rechazo, ciencia del hombre. El Dios griego, ya sea la Idea eterna o el Demiurgo, el Motor inmóvil o la Razón del mundo, la Necesidad natural o el Uno, es siempre concebido como principio cosmológico, como ley del mundo, y no como Persona, que, por un acto de Amor infinito,

crea a todos los seres de la nada, se revela a las criaturas para darles la ley de la vida, la luz de la verdad. Con esto no pretendemos afirmar que al Cristianismo le sea extraño el problema del mundo; sólo decimos que está subordinado al problema del hombre. En cambio, en la especulación precristiana este último se halla subordinado al del cosmos; y hay un problema del hombre, no porque haya un problema de la persona humana en el sentido que enseña el Cristianismo, sino en cuanto que el hombre es un ser del mundo físico, aunque el más elevado en la jerarquía de los seres de la naturaleza. Basta pensar en Aristóteles. Para entendernos podemos decir que, en general (digo en general, porque siempre tengo presentes a Platón y al platonismo), *la metafísica antigua tiene carácter naturalístico; la cristiana es espiritualista*: es metafísica de la vida espiritual y no del cosmos. *Con el Cristianismo, la filosofía es en verdad búsqueda del hombre y del hombre integral.*

El pensamiento griego es *intelectualista*, el pensamiento cristiano es *espiritualista*: el hombre es espíritu (y no puro intelecto), espíritu que es integralidad de sentir, conocer y querer. Para el primero, la perfección suprema reside en la pura contemplación de la verdad inteligible, en la traducción de la realidad en relaciones lógicas o conceptos coordinados y subordinados entre sí; fundamentalmente, en la ciencia. Lo que de irracional, material y accidental hay en el mundo queda como cortado fuera del orden conceptual, como irreal y falso. Para el espiritualismo cristiano, en cambio, la perfección se realiza a través del *amor*, en la comunión activa entre las almas. El amor cristiano no es arbitrio o impulso o sentimiento irracional; en él se da todo el espíritu: razón que se potencia y se enardece a la luz de la fe y fe que no niega a la razón. El amor es comprensivo de todo el hombre. El mundo greco-romano no penetró por completo estos dos principios fundamentales: el *amor* como plenitud y positividad y el *espíritu* como actividad integral.

Es insuficiente la concepción griega de Dios, concebido como limitado ordenador de la materia (Demiurgo) o como impersonal Razón universal: más como lo Divino que como Dios auténtico. También el Dios de Aristóteles, que puede considerarse la concepción más alta lograda por la teología pagana, es puro intelecto que se piensa a sí mismo: a Dios tienden todas las cosas, pero Dios es incapaz de amarlas.

El Dios cristiano, en cambio, no es fría Razón impersonal, sino *Padre*, Amor infinito que llega hasta la sublimidad del sacrificio; que toma la carne humana para rescatarla y para elevar a los hombres a la dignidad de sus hijos: *el Dios Padre y Amor es la buena nueva del Cristianismo*. Dios ha creado el mundo por Amor y por

amor infinito lo conserva en su existencia. *Creación, Providencia y Gracia*: Dios como eterno Amor.

El principio de la creación (libre producción de la nada) excluye que haya una materia preexistente y contrapuesta al acto creador de Dios, el cual, por lo tanto — a diferencia del Demiurgo —, no es limitado por una potencia obscura a la que nunca logra dominar por entero. También la materia, para el Cristianismo, es creada por Dios y, en cuanto tal, ya no es, como en el pensamiento antiguo, el eterno e indestructible principio del mal, con el que el hombre se encuentra siempre empeñado en una lucha desesperada e inútil.

La nueva concepción de Dios, Padre y Amor, conduce como hemos dicho a una nueva concepción del hombre: *el hombre es persona*, libre actividad autoconsciente, sujeto espiritual, interioridad. El fin supremo del hombre (la felicidad) reside en la posesión de Dios (posesión que es entrega total a Él) mediante el amor y la gracia). *El valor de la persona humana reside precisamente en esta ordenación suya a un fin trascendente, por lo que el hombre no puede ser subordinado a ninguna finalidad mundana*. Pero la posesión de Dios, para el cristiano, es cosa distinta de la pura contemplación intelectual del Ser. La esencia de la vida humana no consiste en el conocimiento del mundo y de la ley que lo gobierna (la *sabiduría* del sabio antiguo), sino en el amor, que es renovación interior, alimento de todos los valores, amor a Dios y al prójimo, *charitas*, que es darse, empeñarse, difundirse, prodigarse hasta el sacrificio por los propios semejantes; en la aceptación del dolor, expiación y remisión; en la *fe* en Cristo, que santifica a la voluntad y le infunde nuevas energías creadoras; en la *esperanza* de la venida del Reino de Dios; en la *alegría* de sufrirlo todo y ofrecerlo todo; *la vida*, para el Cristianismo, *no es contemplación, sino acción; acción como libre obra de amor*. Esto no quiere decir que se condene o excluya el conocimiento intelectual: no hay caridad sin verdad; el Hijo es *Logos*, Sabiduría. Sólo significa que el Logos no puede desunirse del Amor, que la luz del intelecto enciende y guía a la voluntad que lo mueve.

La felicidad predicada por el Cristianismo es universal, porque todos los hombres pueden ser cristianamente felices. No es privilegio de pocos (como la felicidad del filósofo griego identificada con la sabiduría y reservada solamente a los sabios), porque todos pueden creer en Jesús, amar y sacrificarse.

Así, el Cristianismo ha descubierto verdaderamente al hombre como *criatura hecha para Dios, sujeto libre*, es decir, *sujeto moral*, cuya ley es el amor. Libertad es precisamente libre reconocimiento de la ley objetiva del amor mismo. El hombre es *responsable* de la conformidad o disconformidad de la voluntad con la ley. Por lo

tanto, él es responsable del *pecado* o de la violación de la ley, que lo priva de Dios, del Sumo Bien; el pecado es el sumo mal.

Los conceptos de la libertad y del pecado, lo mismo que el de la materia, creación de Dios, sirven para esclarecer la concepción cristiana del *mal*.

Para el pensamiento griego, la materia es el origen del mal. El mal propio del hombre es el *error*: consiste en una falta de conocimiento, es decir, en un juicio errado. Basta corregir el juicio para que el mal desaparezca; como error, no influye en el orden objetivo del mundo.

Para el pensamiento cristiano, en cambio, el mal es el pecado, acto libre de la voluntad. El hombre, como ser libre, es el sujeto del pecado y el responsable del mal. Éste es el único mal real (el mal físico y el dolor, si son aceptados, sirven de purificación y expiación), trágicamente real, acto de voluntaria rebelión frente a Dios, y, como tal, perturbador del orden objetivo creado por Dios mismo. En la actuación de este orden, cuyo fin último trasciende la vida terrena, tiene su significación profunda toda la historia del universo desde la creación hasta el juicio universal.

El Cristianismo constituye también una innovación frente a la tradición hebraica, con la que se halla directamente ligado. Jehová es el Dios del «pueblo elegido», el cual, según los Profetas, después de un período de desgracias y de castigos, resurgiría por obra del *Mesías* y dominaría al mundo. Con la profecía mesiánica enlaza la predicación de Cristo, pero no se dirige al pueblo hebreo, sino a todos los hombres «de buena voluntad», sin distinción de raza, condición social, etc. No predica triunfos ni dominaciones temporales de este o de aquel pueblo, sino la renovación espiritual del hombre, la muerte del viejo Adán; ni predica un Dios solamente de justicia y de venganza, sino un Dios de amor y de misericordia. La Ley es abolida, como dice San Pablo.

Éstos y otros temas del Cristianismo no sólo presentaban problemas absolutamente nuevos y enfocados con originalidad, sino que anunciaban una concepción original de la vida respecto a la del mundo pagano. Esto explica, por una parte, la tenaz y feroz oposición del paganismo (era un mundo que se hundía) al mensaje evangélico, y, por otra, la necesidad, para los primeros cristianos, de elaborar, sobre los datos de la revelación, la nueva concepción de la vida. *No bastaba contraponer la fe a la filosofía*; era necesario demostrar que la fe no contradecía a la razón o, mejor aún, que el orden de la fe guardaba «conveniencia» con el racional, sin reducir, sin embargo, la revelación a los límites de la razón. Además, a la luz del mensaje, se imponía una nueva sistematización filosófica

tanto de los problemas ya elaborados por el pensamiento pagano, como de los nuevos (persona, libertad, historia, etc.) que la filosofía clásica había desconocido totalmente o planteado y resuelto de manera insuficiente. Por otra parte, el pensamiento antiguo había alcanzado una madurez filosófica que no podía ser ignorada. Más bien se trataba de asimilarla, de absorberla dentro de la nueva experiencia, para construir un nuevo sistema de pensamiento. Este intenso, profundo y secular trabajo de asimilación y transposición del pensamiento antiguo y de infinito descubrimiento del sentido de la revelación recibe el nombre de *filosofía cristiana*.

En ella se distinguen comúnmente dos grandes períodos: la *Patrística* (la filosofía de los Padres de la Iglesia), que va hasta el siglo v; y la *Escolástica* (la filosofía de las «Escuelas» cristianas o de los Doctores de la Iglesia), que se extiende hasta el siglo xiv. *La Patrística, a través de los grandes Concilios, fija la dogmática*, es decir, la Iglesia define el significado de la Revelación; *la Escolástica la sistematiza y construye el organismo de la teología católica*. Una y otra constituyen la línea maestra de la filosofía cristiana, que, a través de los siglos, aun en la inmutabilidad de los dogmas, ha renovado y profundizado el mensaje de Cristo.

4. El Cristianismo y la filosofía

El Cristianismo le ha dado al hombre la conciencia de ser más grande que el universo entero, capaz de contenerlo sin ser su contenido. Le ha dado el concepto auténtico de «espíritu» y con él la capacidad de descubrir el sentido interior de las cosas, lo ha hecho *libre*, es decir, capaz de comprender que él no es un «elemento» de lo real sino el sentido de toda la realidad: desde entonces las cosas guardan para con él una relación de respeto. El pensamiento precristiano comprendió que el alma es inmortal, pero no comprendió que es un abismo, en el que todo el universo puede hundirse sin llegar a cubrirlo. En este sentido, el Cristianismo le ha desvelado a la filosofía nuevos horizontes y le ha hecho descubrir (o al menos le ha dado una clara y profunda conciencia de esto) que su verdadero problema es el hombre; que es *homocéntrica* (y de un *homocentrismo* que a fin de cuentas es teocéntrico), y no *geocéntrica* (o cosmológica) como es la filosofía griega; y que, por esto, su problema central es el del hombre y su destino.

La filosofía (y es el Cristianismo el que le ha dado esta conciencia) no es *cognitio rerum*, sino *cognitio hominis* y, por consiguiente, no es ciencia con el mismo título que las otras. El Cristianismo plan-

tea nuevos problemas a la filosofía; más aún: la orienta hacia una problemática centrada sobre los dos grandes problemas del *hombre* y de *Dios* o, mejor dicho, sobre el problema *del hombre en el mundo y creado por Dios*.

5. La educación en las primitivas comunidades cristianas

Hemos visto que el Cristianismo trae al mundo una nueva concepción de la persona y de la vida humanas y que, por consiguiente, debe implicar una nueva concepción educativa.

El individuo, en la sociedad greco-romana, es sobre todo ciudadano y tiene valor como ciudadano: debe ser educado por el Estado y en la vida pública agota su función. Para el Cristianismo, en cambio, *el hombre tiene valor en cuanto que es hijo de Dios* y participa del Reino de Dios, que no es de este mundo. *La finalidad de la persona es*, por consiguiente, *ultramundana y sobrenatural*. La educación debe tender a la realización de esta finalidad, *no educando el intelecto sino alimentando la fe, que se traduce en amor*. «La ciencia hincha, la caridad edifica», escribe San Pablo. La virtud es práctica y no conocimiento del bien; es amor y caridad y no justicia puramente legal.

Por otra parte, el cristiano sabe que el camino de la perfección espiritual es largo y difícil; es consciente del *desequilibrio entre lo que se es y lo que se debería ser*, entre el ser y el ideal. Este desequilibrio debe sentirlo como sufrimiento y martirio y al mismo tiempo como aguijón para hacerlo cada vez menos profundo con la fe y con las buenas obras, con la creencia en la ayuda de Dios. *La vida es milicia, escuela de voluntad y de energía*, y, al mismo tiempo, de *resignación ante la voluntad divina*.

En los primeros tiempos, la escuela que educaba con vistas a este ideal pedagógico cristiano, además de la familia, era la *comunidad*, las *iglesias*, en las que los fieles se reunían alrededor del *anciano* (*presbítero* o *cura*) para escuchar su palabra educadora y consoladora. El presbítero leía pasajes de los textos sagrados e ilustraba episodios de la vida de Jesús. En estos retiros alejados del rumor de la vida se preparaban los *mártires*, con frecuencia gente humilde, que en la fe encontraba la fuerza para resistir frente a los suplicios más crueles y para morir con alegría, poniendo así los cimientos del gran edificio de la Iglesia naciente. Esta sencilla educación tenía una milagrosa eficacia educativa: las más duras privaciones y los más atroces sufrimientos eran ofrecidos con alegría a Dios; el marti-

rio era considerado como un *don* divino. *La salvación del alma es el supremo ideal ético-educativo del cristiano.*

Dentro de las comunidades se formaron las primeras instituciones didácticas cristianas y precisamente las de los *doctores* o *didaskaloi* y de los *catecúmenos*, es decir, de los convertidos que, aspirando al bautismo, debían ser primeramente preparados moral e intelectualmente (66). Los doctores, por medio de la *palabra* — don del Espíritu que hablaba por su boca — resolvían las cuestiones que nacían de la lectura de los textos sagrados. Al constituirse la jerarquía eclesiástica, la instrucción de los catecúmenos fué de la competencia del presbítero o del obispo, y los doctores se separaron de las Iglesias y fundaron escuelas eclesiásticas libres, que frecuentemente fueron fuentes de herejías y de controversias teológicas.

Junto a las escuelas cristianas continuaron las paganas de gramática y de retórica, las únicas que podían dar la educación requerida para participar en los cargos públicos y en las profesiones liberales, por lo que los cristianos se vieron en la necesidad de frecuentarlas para instruirse. El problema de la relación entre escuelas paganas y cristianas estaba en conexión con el más general de las relaciones entre la comunidad de los fieles y la sociedad política del Imperio. Los cristianos, acusados por los paganos de hacerse extranjeros en su propio Estado, rechazaban la acusación y tenían razón. En efecto, habida cuenta de la estrecha fusión de la vida civil y política con las prácticas religiosas, participar en la vida del Estado significaba para ellos aceptar la idolatría pagana y menoscabar su fe.

(66) La *catechesis* es la primera didáctica sistemática para la enseñanza del Evangelio. Documentos significativos son, entre otros, la carta *In modum catechismi* de San Ambrosio y el *De catechizandis rudibus* de San Agustín. A diferencia de la catequesis griega de Justino y Clemente (filosófica y para personas cultas), la latina de Ambrosio y Agustín es para ignorantes y tiene, por consiguiente, carácter divulgativo, popular (habla al corazón y a la fantasía, trata de ganar el ánimo).

CAPÍTULO II

LOS PRIMEROS PADRES DE LA IGLESIA

1. Los apologistas griegos. Justino

Los primeros Padres de la Iglesia no formularon sistemas completos de filosofía y pedagogía cristiana, sino que se limitaron a elaboraciones parciales de algunos problemas apologeticos y teológicos. La Patrística hasta San Agustín es *ocasional y fragmentaria*: la elección de las cuestiones tratadas es frecuentemente determinada por la polémica. La filosofía es adoptada para prestarle al dogma el auxilio de sus doctrinas y defender a la religión de los ataques de los adversarios paganos y gnósticos. De ahí la necesidad de aclarar y defender con la ayuda de las fórmulas del pensamiento antiguo el nuevo contenido de la fe. La Patrística, que se desarrolla en una civilización empapada de filosofía griega y bajo las crecientes persecuciones, no podía cerrar los ojos al ambiente que quería conquistar para la nueva religión. Situado en el terreno de la discusión filosófica, el Cristianismo se presenta como el continuador de la filosofía griega. En efecto, la razón, dada al hombre por Dios, es idéntica en los pueblos de todos los tiempos; la revelación no es su negación sino su complemento. De ahí el secular trabajo de elaboración doctrinal del Cristianismo, propio de la Patrística: interpretar el contenido religioso mediante conceptos tomados en préstamo de la filosofía griega y dar a esta última un significado reducible al Cristianismo.

El neoplatonismo, contemporáneo de la Patrística, por su carácter religioso (aunque de una religiosidad puramente racional), ejerció (junto con Cicerón, Séneca y Filón) un gran ascendiente sobre los primeros escritores cristianos. Los acercamientos y las interpretaciones (a veces forzadas o arbitrarias) encerraban el grave peligro de diluir, dentro de las fórmulas de la especulación griega, la originalidad de la visión cristiana de la vida. Esto explica por qué los pri-

meros escritores cristianos, aun estando de acuerdo en la defensa del Cristianismo frente a los ataques de los escritores paganos, siguen dos actitudes distintas: *los Padres de la Iglesia oriental o griega se esfuerzan en armonizar el pensamiento griego con la nueva religión; los Padres de la Iglesia occidental o latina, en cambio, combaten la cultura pagana y acentúan el carácter original del Cristianismo*. Así, una vez más, el mundo romano y el mundo griego revelan su diversa mentalidad: práctica y «realista» la del primero, especulativa e «idealista» la del segundo.

Los primeros Padres escriben «en defensa» (*apología*) de la nueva religión contra los ataques de los paganos y frente a la persecución; por esto se les llama *apologistas*. El más importante de los Padres apologistas griegos (puede considerarse el fundador de la Patrística) es San Justino, que vivió en el siglo II y murió mártir en Roma, autor de dos *Apologías* (la primera y más notable va dirigida al emperador Antonino Pío) y de un *Diálogo con Trifón el judío*, en el que se propone demostrar que la predicación de Cristo completa el Antiguo Testamento. Justino considera a la filosofía griega como una preparación del Cristianismo (ve en Platón a un discípulo de Moisés). Lo que de verdadero y de grande hay en el pensamiento antiguo es *naturalmente* cristiano y, por lo tanto, la nueva religión no sólo no se halla en contradicción con aquel pensamiento, sino que es su complemento.

2. La herejía gnóstica y el maniqueísmo

El peligro de que el esfuerzo por traducir la religión cristiana a fórmulas racionales pudiera llegar al extremo de reducir todo el contenido de la fe a la razón, es un hecho en el *gnosticismo*, la herejía más importante de los primeros siglos (67) y que se difundió en los ambientes cultos de Oriente y de Occidente. Los gnósticos se

(67) Los gnósticos más representativos fueron Basílides, que enseñó en Alejandría (para explicar el mal admite dos principios del mundo, uno del bien o Luz y otro del mal o Tinieblas: de las Tinieblas nació la apariencia que llamamos mundo); Valentino, que enseñó en Alejandría y en Roma (es el teórico de la doctrina de los *eones* o seres *eternos*, que derivan todos ellos del Padre o *Eón perfecto* y que en su conjunto forman el *Pleroma* o la perfecta vida divina. El mundo es la consecuencia del esfuerzo fallido del eón *sabiduría*; Cristo fué mandado por el Padre para reparar el fallo); y Marción, que enseñó en Roma; todos los cuales vivieron en el siglo II. Contra los gnósticos polemizaron Tertuliano, del que luego hablaremos, e Ireneo, Obispo de Lyon, autor de la obra *Adversus haereses*, y de otros escritos, de los que sólo quedan fragmentos.

apropian la tesis plotiniana de que el mundo *emana* de Dios a través de la degradación de la plenitud y de la unidad de la substancia divina hasta formas inferiores de existencia, en las que el elemento divino se mezcla con el material. Este último es causa del mal, principio de corrupción. Jesús, uno de los seres sobrenaturales (*eones*) emanados de la substancia de Dios, toma cuerpo humano y realiza la redención del mundo. Él revela a Dios a través de la *gnosis*, conocimiento religioso superior o de iniciados (pero no revelación sobrenatural), que hace que nos comuniquemos directamente con el Trascendente. La gnosis o conocimiento de lo divino es el camino de la salvación.

Con la herejía gnóstica enlaza el maniqueísmo, aparecido en Persia en el siglo III por obra de Manes, y difundido ampliamente en el mundo greco-romano incluso en los siglos sucesivos. La religión maniquea es una mezcla fantástica de elementos gnósticos, cristianos y orientales, sobre la base del dualismo de la religión de Zaratrustra. En efecto, el maniqueísmo, entre otras cosas, admite los dos principios del Bien y del Mal, originarios, irreductibles en su antítesis, y en cuya lucha reside el significado de la historia universal. También en el hombre se repite el dualismo: en él hay dos almas, una corpórea (principio del mal) y otra luminosa (principio del bien).

3. Los apologistas latinos. Tertuliano

El peligro del gnosticismo, que trató de racionalizar al Cristianismo, preocupó a los Padres apologetas de la Iglesia occidental, que polemizan contra la mezcolanza de la religión con la filosofía y que reivindican la originalidad de la Revelación cristiana, que se funda en la fe y no en la especulación.

El más vigoroso y elocuente de los apologetas latinos fué Tertuliano de Cartago, nacido en la segunda mitad del siglo II y muerto en Roma en el 240, polemista apasionado (que acabó en la herejía), escritor fecundísimo de obras apologeticas, dogmáticas (*De prescriptione haereticorum*, *De carne Christi*, etc.) y ascéticas. En su obra maestra, el *Apologeticum*, considera a la filosofía como madre de todas las herejías. La filosofía no tiene nada en común con la fe, que es esencialmente misterio, al que ninguna dialéctica podrá jamás poner en claro. Los filósofos son «los patriarcas de los herejes» (*De anima*); la verdad del Cristianismo se funda en la tradición y en la voz del sentido común o del hombre sencillo e inculto. A la lógica sutil y a la ciencia de los paganos Tertuliano contrapone la fe: «Cer-

tum est quia impossibile est». Cuanto más incomprensible para la razón es una verdad religiosa, es más digna de creencia. Este conflicto entre fe y razón (*fideísmo*) será luego expresado con la fórmula *credo quia absurdum* con que el acto de fe queda privado de toda base racional. Esta intransigente actitud anti-intelectualista y anti-racionalista se explica en parte como reacción frente al excesivo racionalismo gnóstico, que niega la fe en la gnosis, pero también habida cuenta del «materialismo» de Tertuliano, para el que «todo lo que es, es cuerpo» y «nada es incorpóreo sino lo que no es». El espíritu no es más que un cuerpo *sui generis*; también Dios es corpóreo como el alma humana, que sin embargo es inmortal.

4. El Didascalión de Alejandría: Clemente y Orígenes

A diferencia de los apologistas latinos, los Padres de la Iglesia oriental se esfuerzan en contraponer una *gnosis* cristiana a la de los herejes. Menos polémicos, son más constructivos y tratan de formular, como organismo coherente y sobre base racional, una filosofía que, utilizando el pensamiento clásico, pueda servir de fundamento al Cristianismo.

El *Didascalión o escuela de Alejandría* pretende asumir este cometido con Clemente (finales del siglo II y comienzos del III) y Orígenes (siglo III), el más grande de los pensadores cristianos antes de San Agustín (68). Clemente se enlaza con los apologistas griegos y defiende la continuidad histórica entre la especulación griega y la revelación cristiana. Según él, no hay disensión entre la gnosis y la fe; más bien la gnosis está implicada en la fe, en la que encuentra su justificación. La gnosis o conocimiento es el cumplimiento del hombre, pero presupone la fe: la una no puede subsistir sin la otra.

(68) El Didascalión de Alejandría fué la *primera escuela superior de religión* (escuela catequista) y ejerció una gran función en la formación de la teología cristiana. Clemente enseñó en él a principios del siglo III y fué el jefe de la escuela. Su obra más importante la constituyen los siete libros de *Stromateis* («tapices», es decir, «tejidos de comentarios sobre la filosofía»), donde se propone exponer sistemáticamente la verdad de la revelación cristiana. De él también tenemos el *Protréptico* (exhortación a los griegos) y el *Pedagogo* (sobre la educación a la vida cristiana). Orígenes, sucesor de Clemente, fué de una actividad prodigiosa, como atestigua el número de sus obras, perdidas casi todas ellas. La más importante de las que nos han quedado es el *De principiis*, que poseemos en la traducción latina de Rufino, además de la obra apologética en ocho libros *Contra Celsum*. La escuela de Alejandría no se dirigía a la masa; su doctrinarismo, a veces sutil y caviloso, va en detrimento de la catequesis como apostolado, propia de la Iglesia latina.

La filosofía es el camino necesario para llegar de la fe a la gnosis. En todo hombre hay una «chispa del Logos divino», suficiente para lograr descubrir una parte de la verdad, que, en su integridad, ha sido revelada solamente por Cristo. La filosofía está subordinada a la fe (*gnosis cristiana*) y no la fe a la filosofía (*gnosis gnóstica*); por esto Cristo (y sólo Cristo) es *el verdadero Mesías*.

Orígenes da el primer sistema de filosofía cristiana (al mismo tiempo que Plotino formulaba el último gran sistema de filosofía griega) y emprende la primera exposición sistemática del dogma, bajo la influencia de la filosofía greco-judía. También es el primer gran exégeta de los textos bíblicos (sobre el significado material o literal hace prevalecer el espiritual o alegórico). Convencido de que la creación del mundo por parte de Dios (origen del mundo en el tiempo) presenta la dificultad de admitir un cambio en la inmutable voluntad divina, considera el mundo *coeterno* a Dios: *la creación es continua y eterna*. El creacionismo cristiano es acercado al emanatismo neoplatónico. Como justamente se ha dicho, Orígenes es cristiano en la vida hasta el martirio, griego en su concepción del mundo y de Dios. Su posición respecto al problema de la relación entre filosofía y fe puede considerarse como la antítesis de la de Tertuliano: la fe, profundizada, se hace conocimiento, que, en su grado más alto, es superior al «evangelio histórico», más allá del cual hay un «evangelio eterno», válido en todas las épocas.

CAPÍTULO III

SAN AGUSTÍN

I. Los caracteres de la filosofía de San Agustín y el camino de la interioridad

El pensamiento patrístico encuentra su sistematización y conclusión en la síntesis filosófico-teológico-exegética de San Agustín (354-430), el más grande pensador de la Iglesia antigua, surgido del seno del África latina (69).

Cuando Agustín se convierte al Cristianismo, ya tiene una rica experiencia filosófico-religiosa. Le es familiar el pensamiento de la antigüedad, sobre todo el de los neoplatónicos, neopitagóricos y estoicos, el de los epicúreos y académicos (especialmente a través de Cicerón); y *San Agustín es el canal que transmite una parte del pensamiento antiguo a la Edad Media.*

El sujeto humano es el punto de partida del filosofar perenne. En un célebre pasaje de los *Soliloquios*, a la Razón que le pregunta: «¿Qué quieres conocer?», San Agustín le responde: «A Dios y al alma deseo conocer. — ¿Nada más? — ¡Nada más!».

(69) Nació en Tagaste (Numidia) el año 354, de madre cristiana, Mónica, que influyó mucho en su formación espiritual y en su conversión al Cristianismo, y de padre pagano, Patricio. Fué maestro de retórica, primero en su patria y después en la misma Cartago. En un primer tiempo fué seguidor del maniqueísmo y luego simpatizó con el escepticismo de la nueva Academia. Pasó de Roma a Milán, donde sufrió la influencia de San Ambrosio; ya en el camino de la conversión, entró en contacto con los neoplatónicos. Bautizado por Ambrosio en el año 387, decidió dejar la enseñanza y volver a África. Durante el viaje, en Ostia, murió su madre. Ordenado sacerdote, fué elegido obispo de Hipona en el año 395 y murió en el 430.

Desde su conversión, San Agustín puso todas sus energías y el poder de su genio al servicio del Catolicismo contra las herejías. En efecto, combatió el *donatismo* (así llamado a causa del obispo Donato), que negaba la validez de los sacramentos administrados por eclesiásticos que estuvieran

Para San Agustín, plantear el problema del hombre es plantear, al mismo tiempo, el problema de Dios: el hombre no se capta en sus hondonadas ontológicas mientras no se capta a Dios, *cuyo problema es intrínseco al problema de lo que es el hombre para el hombre*. Sin que San Agustín se olvide del mundo, centra toda su vasta y profunda especulación en el hombre y en Dios, problemas distintos pero inseparables.

El conocimiento de la naturaleza es de competencia científica; a la filosofía le atañe el del hombre. *La filosofía es reflexión del hombre sobre el hombre*: éste es el carácter cristiano y humanístico de su especulación, en el sentido más fuerte de la palabra. Para San Agustín, *la filosofía es antropología*. Pero él está convencido de que el hombre no puede conocerse sin Dios; basta con que reflexione sobre sí mismo, descienda a sus profundidades y toque su raíz, para que se encuentre con Dios. *El encuentro del hombre con el hombre es el encuentro de todo hombre con Dios*. De donde resulta otro carácter de la filosofía agustiniana, *el intrinsicismo teológico*: el problema de Dios es intrínseco al hombre en cuanto hombre, se le impone por el hecho de que es hombre.

¿Y el mundo exterior? Es un camino que pasa a través del hombre; por consiguiente, puede interesar a la filosofía y a sus problemas solamente como problema *del hombre en el mundo*. Es decir, el mundo se hace problema a través del hombre, vale por el hombre; y esto según su fórmula: *del exterior al interior y del interior a Dios*. El mundo tiene sentido en cuanto que el hombre, a través de la apariencia sensible, descubre el ser o la forma de las cosas. San Agustín, aunque sin ahondarlo, ha descubierto el verdadero

manchados por el pecado y propugnaba una Iglesia como sociedad de puros y perfectos, lejana de la vida mundana. Polemizó vigorosamente contra el *pelagianismo* (así llamado a causa de su iniciador, Pelagio, monje escocés, y sostenido por Celestino y Juliano), que afirmaba la autosuficiencia de la libre voluntad humana y, por consiguiente, negaba la necesidad de la gracia divina. El pelagianismo, como el gnosticismo, era una forma de racionalismo. También combatió el maniqueísmo, al que había pertenecido, y al escepticismo de los académicos (en el escrito *Contra Academicos*) cuyas doctrinas había compartido durante algún tiempo. Todo el pensamiento de San Agustín se resiente de estos motivos polémicos y ocasionales.

Además de muchísimas obras exegéticas y dogmáticas, sus principales trabajos, desde el punto de vista filosófico, son: *De vera religione*; *Confessionum libri XIII*, profunda y sugestiva obra autobiográfica; *Soliloquiorum libri II*; *Liber de immortalitate animae*; *De libero arbitrio*; y las dos obras maestras *De civitate Dei* y *De Trinitate*, las cuales, a pesar de su prevalente interés teológico y apologetico, son riquísimas en profundas sugerencias filosóficas. San Agustín, además de gran pensador, fué también eficaz escritor.

concepto de *experiencia*: hay experiencia donde hay hombre, es decir, donde hay conciencia. Las cosas son mudas de suyo, sólo son «cosas»; son experiencia por el hombre, sujeto de la experiencia.

Cuando San Agustín dice que el mundo exterior pasa a través de la interioridad del hombre y por la interioridad del hombre a Dios, por lo que el hombre es el intermediario (el «mediador») entre Dios y la naturaleza, anuncia una auténtica filosofía espiritualista. Porque *espiritualismo* significa esto: que la llamada realidad en sí o mundo pasa a través de la mediación de la conciencia humana, a través de la reflexión; sólo en cuanto el mundo es objeto de experiencia podemos hablar de espiritualismo; de otro modo no salimos del «naturalismo». Pero para él, se puede hablar de concepción espiritualista del hombre, no sólo en cuanto el hombre es el sujeto de experiencia que desvela la verdad de las cosas, sino en cuanto tiene un fin sobrenatural: toda filosofía que niegue que el hombre tiene un destino sobrenatural, no es espiritualista, sino «naturalista».

Concepto platónico, indudablemente, pero renovado a través de la experiencia cristiana. También para Platón, el alma no tiene por destino la tierra: vive como «exilada», de paso, para luego volver al mundo de las Ideas. Agustín hace suyo este concepto y lo cristianiza: en él ya no se trata del alma de que habla Platón, sino del *hombre individual*; San Agustín personaliza al alma que en Platón aún es impersonal. El hombre individuo tiene un destino sobrenatural; su vida en la tierra es una *prueba*, no es su fin, porque su fin está en otra parte.

Si la filosofía es coloquio entre el Creador y la criatura, evidentemente, su proceso o *itinerario* no puede ser más que *interior*, ya que con Dios se establece comunicación a través de las vías interiores del alma. Y San Agustín es el gran descubridor de la *vía de la interioridad*.

La vida espiritual (que significa *integral*, de *todo* el hombre, es decir, sensitiva, intelectual, racional y volitiva) es aspiración a lo eterno, tensión, preparación y espera de la gracia sobrenatural. Dios es la *Verdad* y sólo a través de Dios se pueden conocer todas las cosas creadas (el alma en primer lugar), ya que existen por y para Él. Dios-Verdad es también el Ser sumo: el Ser es Verdad, dice San Agustín insertándose en la concepción platónica de la metafísica (*valor ontológico de la Idea*). *Filosofía y religión son los dos «pe-sos» que llevan a la única verdad y tienden al mismo fin, la bien-aventuranza eterna del alma: qui novit veritatem novit aeternitatem*. Los problemas de la fe se hallan, por consiguiente, en intrínseca conexión con los problemas del hombre: el contenido de la fe es la

verdad de Dios, pero es la verdad del hombre, objeto de su búsqueda y de su amor. Búsqueda indomable, inquieta, incluso irresoluta y, al mismo tiempo, deseosa de acabamiento. No basta conocer la verdad, también es preciso amarla. La filosofía es amor a la sabiduría, es decir, amor a Dios: «Si la sabiduría es Dios... el verdadero filósofo ama a Dios». Por lo tanto, la verdadera filosofía y la verdadera religión se reclaman y se integran: Dios es el fin único de la búsqueda racional y de la fe.

El *intellige ut credas* y el *crede ut intelligas* llevan al conocimiento y a la posesión de Dios. Todo viene de la Verdad y todo tiende a Ella: la Verdad o Dios es el *camino* y la *vida*.

Pero tanto la autoridad de la fe (cuyas fuentes son la Escritura y la Iglesia), como la fuerza de la razón, sólo son auténticas si son interiormente vividas. Agustín entiende el problema filosófico como problema de espiritualidad, de «existencialidad»; la filosofía, como íntima y profunda búsqueda e inquietud. En esto residen la sugestión y la perenne actualidad del pensamiento agustiniano.

2. Certeza y verdad: la autoconciencia como acto ontológico

Hemos dicho que, en un tiempo, San Agustín se adhirió a la duda de los Académicos; de ella salió a través de una profundización del mismo escepticismo: la *conciencia de la duda* es ya certeza absoluta. Quien duda, en el acto mismo de dudar tiene conciencia de sí mismo como ser que duda: *la certeza del propio ser es indiscutible*. Que yo dude o crea, afirme o niegue, ame u odie, es cierta la conciencia de mí mismo como existente: *Si fallor, sum*: he aquí la respuesta de San Agustín a los escépticos.

La autoconciencia, en su aspecto subjetivo, es el prototipo de la *certeza*; en su aspecto objetivo, el de la *verdad*. La autoconciencia como acto ontológico es la síntesis ontológica del *principio de la subjetividad* y del *principio de la objetividad*. Certeza y verdad son, pues, dos momentos de un mismo contenido. En el acto con el que el alma capta la certeza de ser y de ser pensante, siente y quiere ser *una* y se ama a sí misma como ser, como sentir y como conocer. El alma encuentra en sí y en las cosas del mundo el ser, el bien, el conocer y la unidad. En su aspecto objetivo tiene *innatos* ciertos principios evidentes y universales (principios de orden metafísico, lógico y moral y representaciones intelectuales del mundo exterior), fundamento de todo conocimiento verdadero. Su verdad viene dada por la *participación* y *semejanza (analogía)* que guardan con las

Ideas divinas, y, por consiguiente, con la Verdad en sí. Por lo tanto, la verdad está en nosotros, pero nuestra conciencia no es la medida de la verdad; medida y ley de la verdad es Dios: en la mente de Dios están las Ideas o Modelos de todas las cosas. El hombre *descubre*, no *hace* la verdad; el hombre *atestigua*, no *pone* el ser.

El innatismo de San Agustín no es el de Platón, aunque en el obispo de Hipona sea innegable la inspiración platónica. San Agustín no admite la reminiscencia, porque no puede aceptar la teoría de la preexistencia de las almas. Las Ideas, para él, son innatas, tanto en el sentido de que el intelecto las expresa por sí y no las saca de los datos sensibles (la experiencia sensible es, para San Agustín, sólo un estímulo, una ocasión, como para Platón, aun siendo verdadera en su grado de conocimiento de lo particular) como en el de que su *presencia* en el intelecto mismo es un reflejo de la verdad divina, un don de Dios al hombre.

Iluminación (lumen) del alma por parte de Dios es el término con que San Agustín expresa la participación intelectual del alma en Dios mismo. San Agustín compara a Dios con el sol del alma, con la luz de nuestra inteligencia, en la que (y no en Dios) vemos la verdad inmutable de las cosas. Desde luego que no es fácil entender la teoría agustiniana de la iluminación. Hay que excluir que se trate de una visión directa de Dios en esta vida y de todas las cosas directamente en Él (*ontologismo*). Hay una *iluminación natural* (la verdad dada al intelecto y por él intuida) y una *iluminación sobrenatural* o gracia (gratuita), con la que la mente se eleva a la Verdad en sí. En este sentido la iluminación es la gracia del intelecto. Es decir: lo mismo que la gracia gratuita funda la libertad y libera al hombre del mal, así la iluminación funda el pensamiento en la verdad y lo libera del error. De Dios irradia, *fulgura* una luz, con la que, a través de la idea que está en Él *ab aeterno*, el intelecto comprende las cosas del mundo. Dios es, pues, el «Maestro interior» que habla en nosotros y en nosotros está siempre *presente*, aun cuando nosotros estemos ausentes de Él.

La interioridad agustiniana, como puede verse, no tiene nada que ver con la interioridad psicológica, y menos aún con lo que en psicología se llama introspección. Es *interioridad metafísica*, es decir, no un momento del alma, sino acto esencial del espíritu en la objetividad de la verdad interior. No es la subjetividad vacía, el puro momento psicológico, es *el acto espiritual que se capta y tiene conciencia de sí mismo en el momento que capta dentro de sí la verdad objetiva, que es interior al acto mismo del espíritu*.

Hay presente en el hombre una luz de verdad no como un dato, como una piedra que estuviera dentro de él, sino como un elemento

dinámico, activo, del espíritu. En efecto, la luz infinita de la verdad no le deja en paz: es un estímulo interior que activa continuamente el dinamismo espiritual y hace del hombre un *ser inquieto*. San Agustín es precisamente *el filósofo de la inquietud humana*. Él ha descubierto que el hombre, por esencia, es inquietud; el hombre busca algo que tiene y que no tiene. Si de algún modo lo tuviera, no lo buscaría; si lo tuviera del todo, tampoco lo buscaría. Si lo busca es porque lo tiene y no lo tiene; porque tiene una presencia de verdad que lo estimula hacia la aspiración y la posesión de la Verdad absoluta, sin que esta presencia sea toda la verdad que el hombre busca. En él hay una presencia de Dios, porque la luz de la verdad es la señal de Dios mismo, que lo ha hecho a su imagen y semejanza; esta presencia, que es al mismo tiempo una ausencia, hace del hombre el *inquieto perenne*.

3. La existencia de Dios

En lo que llevamos dicho se encuentra ya implícita la prueba fundamental (intrínseca al mismo proceso espiritual) de la existencia de Dios. En efecto, descubierta la trascendencia de la verdad, el pensamiento ha descubierto la existencia de Dios. He aquí la formulación de la prueba: *nada hay en el hombre y en el mundo superior a la mente, pero la mente intuye verdades inmutables y absolutas, que le son superiores; luego existe la Verdad inmutable, absoluta y trascendente que es Dios*. Ciertamente que el pensamiento humano, dubitativo e imperfecto, no puede ser el creador de las verdades eternas e inmutables; de ellas tiene el reflejo o la presencia, suficientes para hacerle concluir que existe una Verdad inmutable y eterna, Dios, que trasciende la mente humana limitada e imperfecta.

De la realidad material, que capta por medio de la *sensación* (el sentir no es del cuerpo, sino *del alma por medio del cuerpo*), el alma se eleva al conocimiento intelectual, donde la inunda la luz de la verdad. De este modo ella *tiene* la Verdad que *es* Dios. Pero tal Verdad ya le era presente al inicio del conocer: en el momento en que el yo se capta a través de la duda como conciencia, en sí mutable e imperfecto, advierte la presencia de Dios inmutable y Verdad iluminante. Dios está en nosotros, pero para captarlo es preciso trascendernos a nosotros mismos, este nosotros mutable, finito y contingente; *noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris transcendente et te ipsum*. Al trascenderse, el alma debe mirar «allá donde

se enciende toda luz de razón». La Verdad no depende de nosotros, sino nosotros de la Verdad. Aunque todos los seres racionales desaparecieran o llegaran a consumirse en el infierno de los hombres carnales, la verdad no vendría a menos, «porque el razonar no crea la verdad, sino que sólo la descubre; la verdad existe en sí antes de ser descubierta; una vez descubierta, nos renueva».

Dios, Verdad suma, en su esencia es incognoscible. No le podemos atribuir nada positivamente; sólo podemos hablar de Él por analogía (*teología negativa*). Así, a través de San Agustín, la teología neoplatónica entra, cambiada, en el pensamiento y en la mística cristianos.

4. El mundo: la creación y el tiempo

San Agustín rechaza el concepto platónico de que el mundo haya sido «construido» por Dios, como también el neoplatónico de que sea su *emanación* (el Demiurgo-Artífice presupone una materia eterna; la emanación implica la identidad de naturaleza entre el mundo y Dios) y hace suyo el cristiano de *creación*. El mundo ha sido creado por Dios de la nada. Sin embargo, el principio de creación no excluye los de progreso, desarrollo y evolución del mundo. Dios ha creado el mundo en un estado de indeterminación y de imperfección; las varias formas se determinan gradualmente y se especifican hasta la formación de seres cada vez más completos y perfectos. Es decir, Dios ha puesto en la materia originaria gérmenes latentes destinados a desarrollarse a través de los siglos. Como puede verse, San Agustín acoge la doctrina estoica de las *razones seminales* (y quizá la aristotélica de la potencia y del acto) y esboza una teoría cósmica, según la cual la evolución es interna a la especie misma, que *permanece idéntica en su naturaleza*.

Si el mundo es creado, no es eterno. ¿Cuál es la relación entre la eternidad y el tiempo? ¿Es el tiempo una realidad objetiva?

El tiempo (San Agustín se detiene en analizar sobre todo el de sucesión) tiene tres momentos: el *pasado*, el *futuro* y el *presente*. Sin embargo, el pasado *ya no es*; el futuro *no es todavía*; el presente *no tiene duración*, escapa. ¿Luego el tiempo no existe? Y, sin embargo, lo medimos y, si lo medimos, tiene una *duración*. Verdaderamente, nos percatamos del tiempo porque hay cosas que cambian, porque hay una *sucesión* de estados (si yo fuera siempre el mismo y fuera inmutable todo lo que me rodea, no me percataría del tiempo), es decir, hay cosas que comienzan, devienen y mueren. En pocas palabras, sin el movimiento no existiría el tiempo y, por consiguien-

te, el movimiento sirve para medir el tiempo, sin que el movimiento sea el tiempo.

Pero si todo deviniese y todo fuera movimiento, no existiría, por igual razón, el tiempo ni su medida. Luego hay algo que no deviene y que *conserva* en sí los momentos transcurridos (*pasado*) y anticipa los momentos por venir (*futuro*). Este algo es la *conciencia*, en la que el pasado se conserva y está presente como *memoria* y el futuro está presente como *expectación*. Sólo el presente *es*, y es como un *extenderse* del alma en el pasado y en el futuro. *El alma es la medida del tiempo y el tiempo es la distensión, la duración del alma (distentio ipsius animi)*.

Por cuanto hemos dicho queda probado que si no existieran cosas que cambian, el tiempo no sería. Ahora bien, antes de la creación, sólo existía Dios, que es inmutable, y, por consiguiente, antes de la creación no existía el tiempo. La creación es el principio del mundo y a la vez el principio del tiempo: no ha habido tiempo en que no haya habido mundo, como nunca ha habido mundo sin tiempo. Por consiguiente, el mundo ha sido creado *con el* tiempo y no *en el* tiempo. Dios no se extiende en el pasado y en el futuro: es *eterno presente*, fuera del tiempo.

5. El problema del mal

Si el mundo ha sido creado por Dios, ¿cómo se explica la existencia del mal en el mundo? *Si Deus est, unde malum?*

Sabemos que San Agustín fué durante muchos años seguidor del maniqueísmo, doctrina materialista y dualista, según la cual hay un principio del bien (Ormuz) y un principio del mal (Ahri-man) en lucha eterna. Al convertirse al Cristianismo, rechazó y refutó esta «absurda» doctrina, pero de ella heredó el problema del origen del mal.

La *corruptibilidad* no es mal en sí misma, hasta el punto de tener que admitir para ella un principio del mal. Las cosas corruptibles, precisamente en cuanto tales, son buenas sin ser absolutamente buenas (de otro modo serían incorruptibles), ni del todo no buenas (de otro modo no habría corrupción). En efecto, para que una cosa se corrompa o se eche a perder, es necesario que *sea un bien*; luego las cosas sujetas a corrupción, precisamente por serlo, son un bien que, no siendo absoluto y perfectísimo, está sujeto a corrupción o a disminución. Sin embargo, si no fueran un bien, no existirían de ninguna manera. Luego toda cosa, en cuanto existe, es un bien, y todas las cosas que Dios ha creado, por el hecho de que existen, son un

bien, pero no absoluto; y, por consiguiente, el mal no es *ser*, sino *deficiencia*; *el mal es privación, defectus boni*.

Vista así la cuestión, San Agustín distingue entre *mal metafísico* y *mal moral*. Dios ha dado la existencia a todas las criaturas y la existencia es de suyo un bien. Sin embargo, el ser de las criaturas no es el ser pleno y perfecto, pues de otro modo se identificarían con Dios. Las criaturas son limitadas: la creación implica necesariamente una separación, un intervalo insuprimible con relación al Ser creador, aunque sea verdad que el existir, en cuanto tal, es siempre un bien. Entre las cosas creadas hay orden y jerarquía: las que tienen menos ser son menos perfectas y se hallan subordinadas a las más perfectas. La conciencia de la imperfección y de la miseria es propia de las criaturas más elevadas («es mejor un hombre que llora que un gusano que ríe», inconsciente de su miseria); por esto el hombre está en la cima de la jerarquía de lo creado. Esta *carencia de ser es el mal metafísico*, que no es una realidad positiva, sino una privación: no es lo que es (lo que es, es ser), sino lo que no es (lo que falta a lo que es). Incluso las criaturas que tienen una parte mínima de ser son un bien en su orden; y la imperfección de las cosas singulares, mirada en el conjunto, también es un bien, porque es un elemento del orden universal. La limitación en el ser, inherente a todo ente creado (que, sin embargo, como «*tal*» ente, es completo), es la causa de los sufrimientos, enfermedades y dolores de las criaturas (*mal físico*), consecuencia del pecado de Adán. Así San Agustín, en virtud del principio cristiano de creación, ha superado el dualismo griego de Dios y materia.

El *mal moral* es el *pecado*, propio de las criaturas racionales, en cuanto dotadas de *libre albedrío*. No es que el querer libre, don de Dios, sea en sí mismo un mal; es un bien: Dios ha querido que el hombre fuera libre para que fuese un ser espiritual. Malo puede ser el *uso* que hagamos del libre albedrío; el pecado es precisamente este mal uso. Pecamos cuando, por amor a los bienes inferiores o a las cosas creadas (no es que deban ser despreciadas, sino que no deben ser antepuestas al Creador), nos olvidamos de Dios, sumo Bien. En este alejarse del alma (*aversio a Deo*) por la *conversio ad creaturam* reside el mal, que tampoco aquí es una realidad positiva, sino una carencia, *defectus voluntatis*. El origen del mal, por lo tanto, no está en la materia ni en la carne, que de suyo son bienes; está en el mal uso de la voluntad, en subordinar los bienes superiores a los inferiores. Del mal moral sólo es responsable el hombre, no Dios.

Nuestra mayor derrota es, por consiguiente, el pecado. El hombre cede al pecado y lo sufre, como lo sufrió personalmente San

Agustín. Pero ¡cuánta humanidad en este sufrimiento, cuánta riqueza espiritual dentro de este límite! En el ansia temerosa de *caer*, en la tensión de vencer el pecado obrando el bien y no cargando la vida de buenas intenciones, en este íntimo drama del alma, el hombre crea verdaderamente, con la ayuda de Dios, la propia personalidad moral.

6. Alma y cuerpo

El hombre, para San Agustín, es «substancia racional, resultante de alma y de cuerpo», creada por Dios. El *alma* es simple y una y está presente en todo el cuerpo. Además de las facultades inferiores, posee la memoria intelectual, la inteligencia y la voluntad, facultades superiores; es de naturaleza *espiritual* y es *inmortal*. La doctrina agustiniana sobre el origen del alma es algo indecisa. En efecto, San Agustín habla de *creacionismo* y de *traducianismo*. Según el creacionismo, el alma de cada hombre es creada directamente por Dios; en cambio, según el traducianismo (de *tradux*, ramo), es producida por el alma de los progenitores. Sin embargo, el auténtico pensamiento agustiniano es el creacionismo; el traducianismo sólo responde a una posición polémica contra Pelagio, que negaba que toda la humanidad fuera solidariamente responsable del pecado de Adán.

San Agustín no excluye la unión del alma con el cuerpo, sin hacer, por tanto, de la primera una «entidad» extraña al cuerpo, que en tal caso sería su «cárcel», una especie de vestido que ella se quitaría con la muerte para ponerse otro (Platón y los neoplatónicos). El alma no está dentro de *un* cuerpo a la manera platónica, sino que está unida a *su* cuerpo, *encarnada* en él. Para el griego (sabiduría, platónica, estoica, etc.), el proceso de perfección es proceso de «desencarnación», de separación, de desligamiento del cuerpo y del mundo; para el cristiano es proceso de «encarnación» (el Dios cristiano se encarna). El cuerpo no es un mal, es un bien; el alma se encarna en él, vive su vida, lo protege, lo guía. La sensación es también actividad espiritual (*es el alma la que siente por medio del cuerpo*). El proceso de perfeccionamiento y elevación no está en destacarse de lo corpóreo, sino en purificarlo. El cuerpo no es un mal, sino que es el alma la que obra mal cuando se subordina a él, en vez de disciplinarlo y dirigirlo a sus fines.

7. Libertad y gracia: la polémica antipelagiana

Como hemos señalado, según Pelagio, la voluntad humana es absolutamente libre y autónoma para con Dios y, por lo tanto, con sus solas fuerzas puede realizar la más alta perfección. La libertad es un don, una gracia divina; pero una vez que el hombre la ha recibido, ya no tiene necesidad de Dios. La naturaleza humana es íntegra y no puede admitirse que el pecado original la haya corrompido.

El racionalismo pelagiano constituía un grave peligro: la negación de la gracia y de las consecuencias del pecado original conmovía los fundamentos de la dogmática cristiana. San Agustín, contra Pelagio, se hace el defensor de la necesidad de la gracia, después del pecado de Adán.

El hombre, dice San Agustín, fué creado por Dios provisto de dones sobrenaturales y también de los *preternaturales* (extraordinarios), impropios de su naturaleza, cuales el poder no morir, el no sufrir, etc. El hombre era verdaderamente libre, es decir, con capacidad de elegir entre el bien y el mal, pero, por su inocencia, inclinado al bien. Adán era ayudado (no *determinado*) por la gracia divina a perseverar en el bien, pero pecó y fué abandonado por Dios. Con el pecado perdió no sólo lo sobrenatural, sino también los dones preternaturales; de la vida de inocencia se precipitó en la del error y de la concupiscencia. La naturaleza de Adán se corrompió y con ella la de la humanidad (en Adán existía la *naturaleza seminal*). Adán perdió la plena libertad y sólo le quedó la libertad de *libre albedrío* o la libertad de escoger. El rescate ha sido posible, por bondad y gracia de Dios, con la encarnación del Verbo divino en Cristo. Por consiguiente, la gracia divina es siempre necesaria para que el hombre persista en el bien y no haga mal uso de la libertad del libre albedrío; a través de la Gracia y de la Iglesia el hombre participa de la Redención.

¿Cuál es la relación entre la gracia y el libre albedrío? Éste es uno de los problemas más complejos del pensamiento teológico-filosófico de San Agustín. Sin embargo, no hay duda de que él, aun acentuando la influencia de la gracia en polémica con Pelagio, no niega el libre albedrío y afirma que la salvación del alma se debe a la cooperación del querer humano con la ayuda divina. Por la valiente y vigorosa defensa de la necesidad de la gracia, San Agustín ha sido llamado «el Doctor de la gracia». Más aún, para él, la gracia no solamente no niega el libre albedrío, sino que lo eleva, o más bien lo fortalece (*perfeccionamiento de la voluntad o libertad frente al*

pecado), instalándolo en la libertad de modo semejante a como la iluminación sobrenatural (diversa de la natural) lo instala en la verdad, liberándolo del error (*perfeccionamiento del intelecto*). A estas alturas el diálogo interior del alma con Dios, diálogo que ha guiado todo el itinerario, se concluye y el corazón del hombre ya no está inquieto.

8. La historia: sus fundamentos y su finalidad

La historia como problema filosófico nace con el Cristianismo. El mundo clásico tuvo grandes historiadores, pero no un auténtico problema de la historia, porque no conoció al hombre como espiritualidad. Prueba de esto lo constituye el que la primera autobiografía espiritual son las *Confesiones* de San Agustín.

El mundo existe por un acto voluntario de Dios que lo ha creado: también hubiera podido no existir; existe porque Dios ha querido libremente que fuera. La existencia del mundo es, por consiguiente, contingente: la *contingencia* es el primer fundamento metafísico de la historia. Un mundo eterno sería sin historia: hay historia donde hay criatura, y donde hay criatura hay contingencia.

San Agustín, como sabemos, es el teórico del *tiempo de la conciencia* o, como suele decirse, de la *sucesión*. Sucesión y contingencia son los dos fundamentos metafísicos de la historia; pero la sucesión es el tiempo de la conciencia o del hombre y, por consiguiente, es este tiempo, junto con la contingencia, el que fundamenta a la historia y la hace ser tal.

San Agustín admite con frecuencia una concepción de la historia que no es superior a la cultura de su época; habla de la historia entendida como conjunto de hechos acaecidos en el transcurso del tiempo y narrados como pasado o *res gestae*, cuya *cognitio* es por experiencia y no por vía racional. En pocas palabras, la historia entendida como erudición, ejemplo, conocimiento útil de cosas sucedidas, etc. Es la historia del *tiempo exterior*, de los hechos que han sido, colocados temporalmente y medidos según el orden cronológico. Si San Agustín no hubiera dicho nada más, no nos habríamos ocupado de su concepto de historia. Pero no sólo ha dicho esto, e incluso esto lo ha visto desde la perspectiva del tiempo de la conciencia o *tiempo interior*, por el que el pasado está presente en el presente y proyectado en el *futuro*; y este pasado es el que es historia; y es este tiempo el que es tiempo histórico. Es cierto que el objeto de la historia es siempre el pasado, pero una cosa es el pasado del tiempo exterior, y otra el recuperado en el tiempo de la conciencia.

Pasado, presente y futuro, tres modos del tiempo, son tres actos del espíritu, distintos pero solidarios, de los que uno se continúa en el otro; y por esto, el tiempo es la duración de la conciencia. El tiempo interior es un presente que no está fuera de mí o, como un dato, dentro de mí, sino que es la *attentio animi* que dura: en esta duración está presente el pasado como *memoria*, el presente como *contuitus* y el futuro como *expectatio*; presente del pasado (*praesens de preterito*), presente del presente (*praesens de praesentibus*) y presente del futuro (*praesens de futuris*). Estos son los tres modos del espíritu que recuerda, que está atento y que espera; por consiguiente, proceso interior al tiempo y no extensión física, en el sentido de que sean como tres tiempos separados entre sí, de modo que el pasado estuviera «colocado» por su cuenta *detrás* de nosotros, el presente puntualizado en el momento empírico inactual, y el futuro fijado allá, *delante* de nosotros.

San Agustín habla principalmente del tiempo de la conciencia y, por consiguiente, de la *historia personal* de todo hombre, tiempo que es el de la *historia de los hombres* y de la humanidad entera: el tiempo de *mí* vida es el mismo tiempo de la historia. Lo contingente es temporal, histórico, pero es histórico porque el curso del tiempo tiene un orden, que es orden de la historia; en efecto, en la contingencia, cuyo modo de existir es la *temporalidad*, se manifiestan y viven valores no producidos ni reducibles al flujo histórico; y por esto hay *historicidad*: lo que pasa es histórico en cuanto que no es cosa muerta sino algo vivo en el presente, como *memoria* del valor, expresado por la acción o por la obra. *El tiempo no es lo que pasa, sino lo que queda, lo que dura, permanece y fecunda.*

Inteligencia del presente de cada hombre en la presencia de su pasado y en la espera de su futuro: esta es la *historia personal*, de la que son exponente las *Confesiones*; inteligencia del presente de la familia humana en la presencia de su pasado y en la espera de su futuro: ésta es la *historia pública* de la humanidad, de la que se ocupa el *De Civitate Dei*. Dos historias, una historia, cuyo futuro o fin, esperado y esperanzador, está en las manos de Dios, como lo está su comienzo. Creación y fin de los tiempos: el lunes y el sábado no son porque nosotros los hayamos hecho, sino que nosotros somos *por* el lunes y el sábado, a fin de que luego venga el domingo; y los días intermedios son en virtud del día que abre la semana y del que la cierra, estando la apertura y la clausura en los días de en medio (la vida, la historia), como pasado operante y como futuro estimulante, como evocación *de* (comienzo superhistórico) y como vocación *a* (fin ultrahistórico).

9. Las dos Ciudades

Dios le dió un orden a Adán y Adán lo violó: el libre albedrío no quiso reconocer la sabiduría y amarla, se rebeló frente a ella: la voluntad, vencida por la soberbia, se alejó de Dios y se disipó. *Amor Dei* y *Amor sui*, éstos son los dos «pesos» que atraen al hombre desde Adán en adelante, éste es el misterio más profundo del hombre, el que él vive, uno y otro instante hasta el último instante. En esta lucha entre la caridad y la soberbia, que es propia de todo hombre, hay, desde el origen, algo que trasciende el orden humano y natural. Semejante lucha constituye el drama interior de todo hombre y es en cada hombre el drama del pecado y de la redención, de la libertad capaz de pecar y de la gracia. Dos amores en *un* alma: el conflicto es interior, la apuesta es la salvación o la perdición. Unas veces vence el *pondus cupiditatis*, otras el *charitatis*: *mergimur et emergimus*. La *veritas in interiore homine* está en el centro de la lucha y nos hace conscientes de ella; pero es la divina Sabiduría revelada la que nos la hace conocer a través de los dogmas del pecado y de la Encarnación-Redención: a través de la Revelación (*duce Te*) el hombre entra en *intima sua*.

Adán y Cristo, pecado y Gracia, tiempo de la muerte — nacido del primer pecado — y tiempo de la vida — nacido con Cristo —, he ahí el origen de las *dos Ciudades*, he ahí los momentos según los cuales coexiste y se desarrolla la trama humano-divina, histórica y superhistórica de la historia universal; trama dirigida hacia Dios o hacia sí misma contra su finalidad. La historia del mundo es historia del conflicto entre dos amores o, mejor dicho, el cambio de uno de ellos, el amor hacia sí, en odio al otro. Fundadores de las dos ciudades son Caín y Abel: la *ciudad terrena* es enemiga de la celestial hasta darle muerte; este fratricidio, nacido de la discordia de los dos amores, se repite a lo largo de los siglos: *aversio* de Dios y *conversio* a Dios, éste es el doble movimiento de toda la historia profana y sagrada. Los imperios asirio y romano (Babilonia y Roma) son los dos grandes exponentes de la ciudad terrena; Jerusalén, la divina señal de la ciudad celeste. A través de la hostilidad de los «terrenales» pasa la *ciudad de Dios* por el mundo, sufre en su Iglesia. La condena y la bienaventuranza eterna esperan a los ciudadanos de una y otra respectivamente, y esto sucederá el día en que la *ciudad de Dios* sea separada para siempre de la terrena. Babilonia, Roma y Jerusalén no son más que símbolos o figuras del proceso histórico universal de las dos ciudades. La ciudad celestial, la *sancta*

Civitas Dei, es *societas*, comunidad santa, construída sobre el amor de Dios; es el ejemplar que potencia y eleva nuestro conocimiento de la *ciudad de Dios* peregrina en la tierra, mezclada con la ciudad terrena y por ella sufriendo pero en ella obrando en favor de la salvación de otros ciudadanos hasta el Sábado del cumplimiento.

San Agustín escribía el *De Civitate Dei* mientras el Imperio romano (identificado con la ciudad terrena) se desmoronaba bajo las invasiones bárbaras y mientras sobre sus ruinas surgía la Iglesia, órgano de la Ciudad celestial. Agustín defendió el Cristianismo de los ataques del paganismo romano, que achacaba a la nueva religión la ruina del Imperio; les respondía diciendo que las desgracias históricas de Roma eran propias de todos los tiempos, mientras que las morales eran la consecuencia de la doctrina pagana.

10. La pedagogía

La misma personalidad de San Agustín tiene un gran valor pedagógico: las *Confesiones* son el itinerario del alma desde el error a la verdad, desde la perdición a la salvación; son el proceso mismo de la *educación del cristiano*. También en la práctica fué San Agustín un maestro: como maestro de retórica, siempre insatisfecho, en Cartago, en Roma, en Milán; como organizador, sacerdote y obispo, y como director de una comunidad monástica fundada por él. Como teórico, San Agustín formuló el concepto de *educación interior* y el contenido de la *cultura católica*, llevando a cabo de un modo definitivo la fusión de la cultura clásica con la cristiana.

El principio de la *interioridad de la verdad y de la educación como autoeducación* lo esboza en el *De Magistro*, escrito breve, pero profundo. Las *palabras* del maestro no enseñan la verdad al discípulo: son *signos*, pero el «signo se entiende cuando se conoce la cosa» y no viceversa, es decir, el signo se comprende cuando se conoce el objeto del que es expresión. La verdad, por lo tanto, *está dentro de nosotros* y las palabras externas del maestro no son más que *estímulos* para que hable en nosotros el *Maestro interior*, es decir el *Verbo divino* que ilumina nuestra alma. Las palabras tienen un sentido para la mente de aquellos a quienes se dirigen, únicamente cuando dicho sentido está presente en el pensamiento de quienes las reciben: tal sentido es el que, al insuflar las palabras entendidas, las hace inteligibles. En pocas palabras, el discípulo no es instruído por las palabras de quien enseña, «sino por las mismas cosas que le son manifiestas, porque Dios, desde el interior, se las

abre». La verdad no pasa de un espíritu a otro: la enseñanza no es trasiego de ideas, sino incentivo para descubrirlas en nosotros; las palabras no transmiten ideas, sino que son signos que invitan al alma a entrar en sí mismas: *enseñar una verdad es hacer que la descubra en sí mismo quien la escucha*; no es un imprimir desde fuera, sino un suscitar desde dentro, no es favorecer una actitud pasiva, sino estimular una actividad; de otro modo sólo se reciben sonidos verbales. Si el maestro dice la verdad, quien escucha se encuentra de acuerdo con él, no porque le haya enseñado la verdad, sino porque le ha estimulado a buscarla y a descubrirla dentro de sí; el maestro, a su vez, ha dicho verdades porque se ha interrogado a sí mismo. Por esto no existe la verdad del maestro y la verdad del discípulo, sino una sola verdad, de la que todos, maestros y alumnos, son discípulos. Ella sola es la que enseña, ella sola la que habla, ella sola la que ilumina, no desde el exterior, sino desde lo más profundo de nuestra alma. El único maestro es el *Christus docens*, y los otros sólo sirven para disponer el alma a que escuche la voz del Maestro interior. Pero para que la palabra enseñada sea eficaz es necesario el *amor*, ley suprema de toda la vida espiritual; sólo el amor puede realizar la íntima comunión entre el alma del maestro y la del discípulo. La comunicación es *acto* de amor y precisamente el acto con el que los espíritus interrogan la verdad; pero es también *don* del amor, que es la misma verdad, el verbo encarnado.

¿Cuál es el lugar que corresponde, en la nueva educación cristiana, a la cultura pagana, enseñada en las escuelas de retórica? San Agustín, después de algunas incertidumbres (70), resuelve el problema con mayor profundidad que los Padres de la Iglesia griega en el *De doctrina cristiana*. Como sabemos, el fin de la educación cristiana es la meditación de lo eterno, que conduce a la liberación interior, a la salvación del alma y a la beatitud; la meditación de las cosas divinas es la *sabiduría*. Sólo a condición de esto, el estudio de la ciencia se hace legítimo y necesario, como *medio* para alcanzar la sabiduría y el conocimiento de las *res divinae*.

Habida cuenta de esta subordinación del conocimiento de las *res humanae* (ciencia) a la sabiduría, según San Agustín son indispensables el estudio del latín, del griego y del hebreo para entender las sagradas escrituras, el estudio de la dialéctica para defender la fe del error, el de la historia, el del derecho, etc. De este modo

(70) En el *De ordine* considera las artes liberales de las escuelas de retórica como un elemento indispensable del contenido de aquel ideal de humanidad en cuya actuación reside la felicidad del hombre; pero en las *Confesiones* deplora el tiempo perdido en el estudio de los clásicos y en las *Retractationes* critica la estima que otorgó a la retórica en el *De ordine*.

San Agustín, reduciendo *la ciencia a instrumento de la sabiduría*, establecía la relación, fundada en la armonía entre razón y fe, entre la filosofía y la teología, entre el saber pagano y el saber cristiano, y fijaba el criterio de la coordinación de las diversas partes de lo que puede saberse, en la instrucción cristiana. A través del monaquismo, la solución agustiniana, aceptada por la Iglesia, se impuso a toda la civilización medieval y constituyó su ordenamiento escolar.

LA PATRÍSTICA

Los apologistas griegos (s. II) { SAN JUSTINO { La filosofía griega preparó el Cristianismo.

Los gnósticos (s. II) { BASÍLIDES
VALENTINO
MARCIÓN { Bajo la influencia del neoplatonismo sostienen que Dios se manifiesta a través de la *gnosis*, conocimiento religioso superior, pero siempre de orden racional y no sobrenatural.

Los apologistas latinos (s. II-III) { TERTULIANO { La filosofía es madre de todas las herejías; la fe es misterio. La verdad del Cristianismo sólo se funda en la tradición.

El Didascalión de Alejandría { CLEMENTE (s. II-III) { Hay continuidad histórica entre el pensamiento griego y la revelación cristiana; la *gnosis*, cumplimiento del hombre, presupone la fe y la una no puede subsistir sin la otra.
ORÍGENES (s. III) { Emprende la primera exposición sistemática del dogma, bajo la influencia de la filosofía greco-judaica. *El mundo es co-eterno a Dios*; la fe, profundizada, se hace conocimiento.

El sujeto humano como punto de partida del filosofar: la filosofía es antropología o reflexión del hombre sobre el hombre (*humanismo*); pero el encuentro del hombre con el hombre es el encuentro de todo hombre con Dios (*intrinsincismo teológico*).

La vía de la interioridad y la autoconciencia como acto ontológico: la conciencia de la duda es certeza de nuestro ser (*si fallor, sum*; crítica del escepticismo). Yo sé que soy, pero no sé por qué sé que soy.

La autoconciencia como principio de la subjetividad y principio de la objetividad (la verdad está en nosotros, pero no la creamos nosotros, no la ponemos, participamos de ella). *Iluminación* natural e iluminación sobrenatural. La participación en la verdad, presente en el hombre, hace que el hombre sea el inquieto perenne.

De la verdad interior (en nosotros) a Dios: prueba de la existencia de Dios. El mundo es creado por Dios y no emana de Él. La doctrina del tiempo: el *alma es la medida del tiempo*. Inmortalidad personal del alma.

El mal no es creado por Dios; no es ser, sino *deficiencia*, *privación*, *defectus boni*.

SAN AGUSTÍN
(354-430)

El *mal metafísico* (las criaturas son limitadas, pero, por tener ser, son un bien); el *mal moral* (es el pecado, propio de las criaturas racionales, dotadas de *libre albedrío*: no es un mal el libre albedrío, sino el mal uso que de él hacemos).

La *polémica antipelagiana*: después del pecado de Adán, la voluntad humana tiene necesidad de la Gracia divina. A Adán, después del pecado, sólo le quedó la libertad de libre albedrío; el hombre, rescatado por Cristo, tiene necesidad de la Gracia para persistir en el bien. *Las dos libertades*: la *libertas minor* (escoger el bien, pero poder hacer también el mal); la *libertas maior* (la libertad en el bien, que es propia de la voluntad socorrida por la gracia).

Los fundamentos y el fin de la historia: la *contingencia* y la *sucesión* son los dos fundamentos de la historia (todavía doctrina del tiempo). La historia es *historia personal* y su fin es ultraterreno. *Las dos Ciudades*: dos pesos atraen al hombre, el *amor Dei* y el *amor Sui*, el *pondus charitatis* y el *pondus cupiditatis*. Los dos amores se encuentran también en la historia de la humanidad, gobernada por la misma dialéctica que gobierna a cada individuo. De aquí nacen las *dos Ciudades*: la terrestre y la celestial, la *civitas hominis* y la *civitas Dei*.

CAPÍTULO IV

EL MONAQUISMO Y LA CULTURA. LA ESCUELA EN LA ALTA EDAD MEDIA

1. La decadencia de las antiguas escuelas paganas

La caída del Imperio romano de Occidente (476) y las invasiones bárbaras ocasionaron una profunda decadencia en los estudios. En el oscuro período de la alta Edad Media, durante el cual se elaboró la nueva civilización europea, la cultura se recogió en las iglesias y en los monasterios, de donde luego se difundiría la luz de la civilización. La Iglesia, en estos siglos durísimos, llegó a ser la única conservadora de lo antiguo y la preparadora del despertar cultural; es más, toda la vida individual y social (la educación, la política, la filosofía y la cultura en general) se vió alentada por el espíritu de la Iglesia y subordinada a sus fines.

Con la decadencia del Imperio declinó también su organización escolar. Las escuelas de gramática y de retórica, que tanto habían contribuido a la romanización de las provincias más lejanas, disminuída la protección del Estado en bancarota, perdieron también su eficacia hasta desaparecer totalmente. *El claustro y los monasterios fueron los herederos de las escuelas paganas, en el período de la alta Edad Media, y mantuvieron encendida la llama de la cultura y de la educación.*

El último período de la actividad cultural romana (siglos v y vi), coincidente en buena parte con el reino de Teodorico, no tiene nada de original; sólo encontramos recopiladores que brindan manuales enciclopédicos para uso de las escuelas claustrales y episcopales, en los que se recoge y condensa lo mejor de cada rama del saber. No son obras de creación, sino de recopilación, en una época de transición, en la que se acumula el saber sin orden ni sistemática,

pero en la que se prepara el material para el gran trabajo especulativo de los siglos posteriores. Estos recopiladores, en efecto, fueron los mediadores entre la cultura clásica y la medieval (71).

2. Los comienzos del monaquismo y de las escuelas monásticas

La vida como *imitación de Cristo*, como sabemos, es el ideal de la perfección cristiana; defensa de las asechanzas del mundo, severo y rígido ejercicio (*áskesis* = *ascesis*) contra la concupiscencia y el

(71) De esta clase de «Enciclopedias» fueron famosos en la Edad Media el tratado *De nuptiis Philologiae et Mercuri* de Marciano Capella (siglo v), en el que todas las artes son siervas de la *Filología*, que personifica el complejo del saber (las siete artes liberales son: Gramática, Dialéctica, Retórica, Geometría, Aritmética, Astronomía y Música); las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla (siglo vii), especie de enciclopedia en veinte libros, «una de las ubres de las que la Edad Media chupó su alimento en lo que a doctrina se refiere» (Isidoro es el iniciador de la enseñanza del estilo correcto y rebuscado y de la historia — en el manual *De viris illustribus* — en forma de biografía anecdótica y moralizante); y algunos trataditos didácticos de Beda el Venerable (entre los siglos vii-viii), sabio inglés, que hizo de Jarrow, donde enseñaba, el centro de estudios más renombrado de la época. A él se debe también la importante obra *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*. Es digno de notar que en las Islas británicas sobrevivió un núcleo de cultura clásica, especialmente en Irlanda, en cuyos conventos se conservó el griego; de aquí partió, en efecto, el renacimiento cultural iniciado por Alcuino.

El más importante de los escritores de este período fué el romano Manlio Severino Boecio (480-525), que vivió durante el reinado de Teodorico y que enlaza con la tradición del sincretismo clásico-cristiano, cuyo primer representante fué San Jerónimo (347-420). Boecio ejerció una gran influencia sobre el pensamiento medieval con su obra *De consolacione philosophiae*, que escribió en la cárcel, y sobre todo con los tratados de aritmética (*De institutione arithmetica*), de geometría (*De geometria*), de música y con la tradición y el comentario de los libros de lógica de Aristóteles. A la misma tradición se halla ligado también Casiodoro (siglo vi), ministro de Teodorico, que trató de contraponer a las escuelas paganas la escuela pública cristiana superior. El intento fracasó y Casiodoro se retiró a la vida cenobítica en el monasterio de Vivario, fundado por él, cerca de Esquilache (Calabria), en donde escribió las *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* en dos libros, que, como manual de teología y de artes liberales, fueron muy usadas en los conventos. En el libro segundo discurre sobre las *siete artes liberales* y reproduce la tesis de San Agustín sobre sus relaciones con el estudio de las Sagradas Escrituras. Recordamos además a un gramático del siglo iv, Elio Donato, célebre en el Medioevo y autor de los manuales gramaticales *Ars minor* y *Ars maior*, y a Prosciano de Cesarea (entre los siglos v-vi), que escribió una gramática latina titulada *Institutio de arte grammatica*, que, a través de varias reelaboraciones, dominó la enseñanza gramatical hasta el Humanismo.

orgullo con ayunos, abstinencias y apartamiento de la vida social. El ideal cristiano — que tiene una plenitud y concreción muy distintas por cierto — interpretado así especialmente en Oriente, dió lugar al *anacoretismo* y al *eremitismo*, es decir, al retiro del creyente a la vida *solitaria* (72). Pero, en el mismo Egipto, el anacoretismo se transformó muy pronto en *cenobitismo* (*vida común*), cuyo fundador fué Pacomio (292-346), que en Tabernis instituyó la primera comunidad de vida ascética. Los *cenobios*, verdaderas escuelas religiosas, se difundieron rápidamente y Pacomio debió multiplicarlos y darles un jefe y una regla. Así nacieron los monasterios, en Occidente y en Oriente, *en donde prevaleció la tendencia al aislamiento anacoretico, a la maceración y a la contemplación*. Una parte esencial de las *regulae monachorum* está dedicada a la enseñanza, es decir, a la instrucción de los novicios (teológica y ascética, con lecciones de lectura, escritura y gramática). Más completas que las de San Pacomio son las *regulae* de San Basilio Magno (329-379), que dió las *leyes del monaquismo del Oriente bizantino*, documento insigne de equilibrada interpretación de las exigencias de la vida cenobítica. El nuevo ideal educativo del monaquismo es la *cultura del alma*, entendida por San Basilio no en el sentido individualista y antisocial, como los anacoretas orientales, sino con plena comprensión de la naturaleza social del hombre y del verdadero ideal cristiano de la vida, que no es pura contemplación de la ley sino práctica de la misma. En el ejercicio de la caridad y en la vida en común, y no en la vida solitaria, se da prueba de la humildad, de la comprensión caritativa y de la paciencia (73).

En la XIV de las *Reglas longiori* sostiene San Basilio que la comunidad cenobítica debe acoger, además de los novicios y como alumnos «externos», muchachos y jóvenes destinados a la vida laica. Este es el primer núcleo de la *escuela monástica*, muy floreciente en seguida, y *heredera de las decadentes o extinguidas escuelas de gramática y de retórica*. San Basilio aprueba que los jóvenes huérfanos sean acogidos en los claustros, con separación de hombres y mu-

(72) Parece ser que el eremitismo se remonta en Egipto hasta San Antonio (251-356), según el cual, en la *ascesis* — maceración individual y plenaria constante — residía toda la cultura esencial del alma. Sin embargo, los eremitas se reunían para hacer en común prácticas religiosas, tenían predicas, preparaban ediciones sagradas, cultivaban la tierra, etc.

(73) A San Basilio se debe también un trabajo pedagógico, la homilía *Sobre la utilidad que los jóvenes pueden obtener de las lecturas paganas*, en la que el santo consiente en que los hijos de los cristianos se instruyan en las escuelas paganas, mientras no se cree — no pudiendo cristianizar las existentes — un organismo educativo cristiano. San Basilio reconoce que también la sabiduría antigua puede servir a la educación del buen cristiano.

jeros, y confiados a un director que debe educarlos en el trabajo y en la milicia monacal e instruirlos con la lectura de las Sagradas Escrituras.

De este modo el monaquismo llega a ser, en la decadencia de los estudios y en la barbarie de la alta Edad Media, *un centro orgánico de vida social, plasmador de una nueva conciencia ético-religiosa, una comunidad de hombres sujetos a una única disciplina libremente aceptada, y que orientaban toda su existencia hacia la salvación eterna mediante la ciencia práctica, la ciencia especulativa y los tres votos monacales de la pobreza, de la castidad y de la obediencia.*

3. San Benito y el monaquismo en Occidente

San Basilio es el fundador del monaquismo en el Oriente bizantino; San Benito (74) es el fundador y el gran maestro del monaquismo occidental. El monasterio de Montecassino quedó como modelo de las instituciones monásticas de Occidente.

«La *Regla* de San Benito se vió presidida por un espíritu tan luminoso de equilibrio y de moderación, de sano optimismo constructivo, de humana comprensión e indulgencia, de sagaz inteligencia organizadora, y de penetración de las exigencias de la vida individual y colectiva, que se distingue netamente de todas las precedentes. San Benito eliminó definitivamente de la vida monástica toda traza de atletismo y de virtuosismo ascético, humanizando el servicio de Dios, fiel también en esto a aquellas dotes de exquisita templanza que distinguen a las más altas figuras de nuestra historia, desde el mismo Benito hasta San Francisco, Felipe Neri y Dom Bosco» (Coddignola). El modelo que tiene presente el Santo es siempre la vida como *imitación de Cristo*, pero visto en su profunda humanidad, en la relación entre lo divino y lo humano, entre lo sobrenatural y lo natural, que constituye la esencia del Cristianismo.

En Montecassino, San Benito situó su monasterio en un edificio amplio, cercado de un muro y rodeado por una extensión de terreno

(74) San Benito nació en Norcia en el año 480. Abandonando Roma, donde cursaba sus estudios, se retiró primero a un lugar cercano y luego a Subiaco, donde vivió como un anacoreta oriental; sucesivamente fundó a su alrededor doce monasterios. En el centro de toda comunidad monacal estaba el *trabajo*; en ella eran acogidos los *oblato*s, es decir, los niños *ofrecidos* por los padres al abad para iniciarlos en la vida monacal. Pero el *genio romano* de San Benito se reveló en la fundación del monasterio de Montecassino (entre el 528 y el 553). Murió en el año 547.

para cultivo; dentro había dormitorios, refectorios, cocina, despensas, iglesia, departamentos para el abad y para los huéspedes; todo lo necesario, en suma, para una vida en común con ritmo amplio y seguro. El monasterio debía tener una *economía autónoma*, lo que explica el cultivo de la tierra circundante y la fabricación de los instrumentos de trabajo. Estaba prohibida la propiedad personal: *cada uno trabaja para la comunidad, porque en la comunidad realiza la propia perfección. Ora et labora*. Además del trabajo, se realizaba en común el servicio divino (el oficio litúrgico del coro y la oración colectiva), integrado por la actividad intelectual, consistente en la lectura de los libros sagrados y edificación espiritual. La obediencia al abad era incondicional, pero el superior debía ser comprensivo frente a las debilidades de los subordinados y proveer los medios para su cuidado.

Las *Reglas* de San Benito disciplinan minuciosamente la actividad cotidiana de los monjes: como estructura de una organización social, tienen un gran alcance educativo, consistente en atemperar y equilibrar las exigencias de la contemplación ascética y de la acción social, de la vida apartada de las corruptelas del mundo, pero al mismo tiempo dirigida a la acción que aleja la inercia y el ocio del alma y que sirve de provecho incluso a quien vive fuera del monasterio. San Benito, prescribiendo siete horas diarias de trabajo manual, pone de manifiesto *su importancia educativa y su santidad*, en contra del desprecio de que fué objeto por parte de la antigüedad clásica. En un segundo tiempo, el trabajo intelectual, consistente también en copiar manuscritos y en comentar obras de pensamiento y artísticas, prestó un servicio inconmensurable a la cultura y salvó cuanto pudo del patrimonio cultural antiguo (75).

4. Las escuelas episcopales

Junto al clero regular de los claustros y sus escuelas, que podemos llamar claustrales, el clero secular, además del magisterio eclesiástico, atendía también a la preparación de los futuros sacerdotes en organismos didácticos llamados *escuelas episcopales* (los actuales

(75) El monasterio de Montecassino no duró mucho. En el año 589 fué destruido por los longobardos y no resurgió hasta el siglo VIII. Pero la *Regla* de San Benito se difundió por todo el Occidente: por Inglaterra, Francia y Alemania, en donde pueblos todavía bárbaros e idólatras fueron ganados para el Cristianismo por los benedictinos. Entre otros, los monasterios de Corbière, San Gallo, Fulda, etc. fueron célebres como fraguas de vida espiritual y de apostolado educativo.

«seminarios»), que presidía el obispo, jefe del clero secular de la diócesis; dichas escuelas integraban o substituían a las parroquiales, que continuaron extendidas por los centros rurales. La enseñanza era rudimentaria y se limitaba a lo indispensable mediante la lectura de los textos sagrados y la predicación.

Incluso Italia fué víctima, en los siglos VI y VII, del torpor general, a pesar de seguir ejerciendo una gran sugestión sobre los bárbaros. La herencia de la cultura pasó a Irlanda, en donde los monjes habían conservado intacto el patrimonio literario-religioso, que difundieron por Escocia y Gran Bretaña. El saber volvió de Irlanda a las Galias y a Italia, de donde había partido; en efecto, San Columbano (*siglo* VI) fundó en Bobbio una célebre abadía. Pero sobre todo, en Inglaterra, la obra de los monjes irlandeses fué particularmente fecunda y tuvo como centros las grandes escuelas de Canterbury, de Molmesbury y de Jarrow, en donde enseñó Beda el Venerable.

CAPITULO V

EL RENACIMIENTO CAROLINGIO Y LA EDUCACIÓN EN LA ÉPOCA FEUDAL

1. El despertar de los estudios bajo Carlomagno

Lo mismo que las escuelas de gramática y de retórica sirvieron a la Roma imperial para romanizar los pueblos conquistados con las armas, así las escuelas y la cultura romano-cristiana sirvieron a Carlomagno para garantizar la unidad de su vasto imperio y para civilizar y cristianizar pueblos bárbaros e idólatras como los sajones, los bávaros, los ávaros, etc. Los estudios vinieron a ser patrimonio y casi monopolio de las grandes abadías. Como bien dice Volpe, Carlomagno trataba de «tener un clero culto, que fuera un instrumento eficaz de gobierno en cada lugar, que le proporcionara funcionarios y embajadores, y que constituyera en los lejanos obispados y monasterios una fuerza de penetración, de civilización, de perfecta ortodoxia católica y de unidad para el Imperio». Esto no quita que Carlomagno fuera un sincero apasionado de la cultura y de los estudios, fascinado como estaba por la tradición romana. Aunque el movimiento suscitado por su obra tenga poco de original, sirvió para iniciar a los pueblos germánicos en la civilización romano-católica y para mejorar las condiciones morales e intelectuales del clero barbarizado (76); dicho movimiento se conoce con el nombre de *Renacimiento carolingio*.

Organizador de las escuelas del Imperio fué el monje Alcuino (77), sabio inglés, llamado por Carlomagno en el año 788

(76) Adviértase que las reformas culturales de Carlomagno ejercieron poca influencia en Italia y su radio de acción se vió poco más o menos limitado a las regiones franco-germánicas.

(77) Alcuino, ingenio agudo y claro aunque poco original, provenía de la escuela de Jarrow, fundada por Beda; es autor de óptimos manuales esco-

para restaurar y dirigir la «escuela palatina» (escuela de palacio o de corte), frecuentada por los miembros de la familia real y por los nobles, y en la que enseñaron, además de Alcuino, otros insignes maestros, llamados de Italia (Pedro de Pisa, Pablo Diácono, etc.), de España y de Inglaterra. Alcuino estableció también los programas de estudio en las escuelas según la tradición de las *siete artes liberales*, del *trivio*, que comprendía las disciplinas literarias (gramática, retórica y dialéctica) y del *cuadrivio* o de las enseñanzas científicas (aritmética, geometría, astronomía y música). En las escuelas más importantes, como coronamiento del saber, se enseñaba la teología. Carlomagno y su activísimo organizador influyeron sobre el monopolio eclesiástico de la cultura y de la enseñanza mediante controles que no siempre fueron del agrado de la Iglesia, la cual, apenas comenzó a disolverse el imperio carolingio, recobró su libertad e hizo cada vez más difícil el acceso de los seglares a las escuelas cenobíticas y episcopales.

Con la enseñanza de la dialéctica renació el interés por la filosofía: el *magister scholae* o *scholasticus*, como se llamaba al maestro, leía y comentaba el texto de un autor (78); la lectura y el comentario, además de los problemas formales de la dialéctica, hacían surgir problemas de metafísica y de psicología y, sobre todo, servían para despertar las mentes e inclinarlas a la búsqueda. De aquí partió el segundo gran período de la filosofía cristiana: la Escolástica o «filosofía de las escuelas» (benedictinas y episcopales primero y, después, las de fundación dominica y franciscana).

La enseñanza, como hemos dicho, consistía en la lectura y comentario de textos (*lectiones*) y en la *disputatio* (examen de un pro-

lares. Discípulo de Alcuino fué Rábano Mauro (748-856), que enseñó en la escuela de Fulda y que puede considerarse como el fundador de los estudios teológicos en Alemania.

(78) Las obras fundamentales de la cultura filosófica medieval hasta el siglo XII son pocas: el *De Interpretatione* y las *Categorías* de Aristóteles, traducidas y comentadas por Boecio; fragmentos del *Timeo*, en la traducción de Cicerón y de Calcidio; la *Introducción* a las *Categorías* de Aristóteles, de Porfirio, traducida y comentada por el mismo Boecio (por lo tanto, Aristóteles era conocido como lógico); las *Enciclopedias* ya indicadas de Capella, Isidoro, etc.; las obras de los Padres de la Iglesia y de San Agustín (a través de las cuales se conocía la filosofía platónica y neoplatónica); los escritos del pseudo Dionisio el Areopagita (*De divinis nominibus*, *Theologia mystica*, *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*), compuestos hacia finales del siglo V y difundidos bajo el nombre de Dionisio, obispo de Atenas en el siglo I. Los escritos respiran un ambiente cristiano neoplatonizante y son ricos en motivos sugestivos, que ejercieron una gran influencia sobre la mística cristiana medieval.

blema con la aportación de todos los argumentos aducibles en *pro* y en *contra*). De ahí los *Commentaria* a los libros estudiados, a la Biblia, a las obras de Boecio, a los escritos lógicos de Aristóteles, etc.; después las *Quaestiones* o grandes repertorios de problemas discutidos, con citas, argumentos y soluciones: *Quaestiones disputatae* o resultado de las *disputationes ordinariae* que los profesores de teología y filosofía mantenían durante sus cursos; *Quaestiones quodlibetales*, es decir, las que los estudiantes de teología debían discutir dos veces al año (antes de Navidad y después de Pascua, sobre cualquier tema, *de quodlibet*); las cuestiones tratadas separadamente formaban los *Opuscula*; las grandes síntesis doctrinales, las *Summae*. Los maestros de filosofía o teología tenían el título oficial de *magister artium* o *magister theologiae*; daban sus lecciones en la escuela del claustro o de la catedral, después en el *studium generale* (Universidad). El trabajo de la escuela era colectivo, de cooperación organizada, sin que esto impidiera que sobresalieran las personalidades de relieve. En toda la vida medieval está vivo este concepto del trabajo como obra colectiva; basta con pensar en las grandes catedrales.

Con la muerte de Carlomagno y la disgregación de su imperio, fué a menos el interés de sus sucesores por la escuela; por lo demás, el feudalismo había debilitado la autoridad del Estado. Durante el período feudal, los monasterios, renovados por el renacimiento carolingio, fueron el único asilo de la civilización: los siglos ix y x fueron duros incluso para la Iglesia, que conoció períodos de decadencia.

A principios del siglo x, la recuperación partió de los benedictinos de Cluny, en Francia (*orden cluniacense*), que desarrollaron una vigorosa obra renovadora del clero regular y secular y potenciaron — en perjuicio del manual — el trabajo intelectual, haciéndose beneméritos sobre todo por la transcripción de códices y de obras de la antigüedad clásica. Los cluniacenses añadieron a la escuela interna de los *pueri oblati* (instituida en los monasterios por Carlomagno) florecientes escuelas públicas y externas (79).

Al nacer los municipios y la vida ciudadana, la función escolar de los claustros comenzó a perder importancia. Los benedictinos de Cluny y de Citeaux (*cistercienses*), entre los que sobresale San Bernardo de Claraval, reaccionaron frente al nuevo movimiento intelectual, volvieron a orientar sus órdenes hacia la antigua vida ascética y mística y fueron hostiles a la nueva cultura. Al alejarse los claus-

(79) Recuérdese que los cluniacenses sostuvieron poderosamente a la Iglesia en la lucha contra el Imperio (lucha de las investiduras).

tros de la cultura, toman nuevo incremento las *escuelas episcopales*, renovadas por el espíritu de curiosidad y de independencia aportado por los alumnos provenientes de los *centros urbanos*; ya estamos a las puertas del nacimiento y de la organización de las Universidades.

2. La educación de la Caballería

La Caballería, como es sabido, fué una casta militar surgida del sistema feudal en el siglo ix; del feudalismo, en efecto, sacó su carácter bárbaro la primitiva Caballería: la fuerza y la violencia eran la ley del caballero. *Por lo tanto, la caballería puede considerarse como una de las manifestaciones de aquel organismo político-social que fué el feudo.*

Pero tampoco la Caballería escapó al influjo civilizador de la Iglesia, la cual disciplinó el uso de la fuerza y *dirigió el espíritu de aventura del caballero a fines ético-religiosos* (importantes fueron la lucha contra los «infieles», es decir, contra los musulmanes de España, y más tarde las Cruzadas, en las que el feudalismo seglar encauzó sus mejores fuerzas). La Iglesia, disciplinándola y ennobleciéndola, *hizo de la Caballería un instrumento educativo de la bárbara clase feudal y una fuerza defensora de la unidad de la civilización cristiana.* El caballero se transformó en el soldado del ideal, puso su valor y su fuerza al servicio del débil, como sostén de la justicia y en defensa de la fe. La Caballería vino a ser *educación en el deber* hacia Dios y hacia la Iglesia (sin hacerse, sin embargo, sostén o apoyo del primado teocrático), hacia el señor y la mujer (80).

La educación del caballero se desarrollaba en tres momentos: a) a los siete años el niño, en el castillo del padre, comenzaba la educación militar y más tarde iba como *paje* a servir a un señor feudal, al que acompañaba en sus empresas; b) a los catorce años era *escudero* y, ante el altar y por obra de un sacerdote, ceñía la espada y un cingulo y entraba al servicio de un paladín; c) a los veintiuno, con ceremonias preparatorias de carácter religioso, era armado *caballero*. Así como las escuelas monacales preparaban la milicia eclesiástica, así también se puede decir que la educación del caballero preparaba la milicia laica.

La educación intelectual del caballero era muy escasa: en los

(80) Se ha de poner de relieve, por otra parte, que, a pesar de la influencia y del prestigio de la Iglesia, la Caballería representa el intento de las fuerzas feudales «seglares» de hallar un propio desemboque y constituye uno de los aspectos de la lucha entre el Papado y el Imperio.

primeros tiempos el leer y el escribir eran considerados como afeminación. Al caballero le eran necesarios, en cambio, la *cortesía*, es decir, su comportamiento frente a la mujer o «dama», su meta ideal y no ya su presa, como lo era para los bárbaros (la «mujer, la angelical» del *Dolce Stil Novo* personifica este ideal de pureza y de espiritualidad femeninas); el saber hacer versos de amor, ponerles música y cantarlos, y gustar de la poesía; el riguroso respeto de la *etiqueta* o de las prescripciones que regulan las relaciones humanas; el *ejercicio de las armas*, acompañado de otros ejercicios físicos (equitación, caza, esgrima, etc.) para dar robustez y elegancia al cuerpo. Debía buscar el riesgo y desear la aventura, ser leal y generoso y respetar su honor y el del señor. El ideal del caballero puede verse encarnado en los protagonistas de la célebre *Chanson de Roland* y ha ejercido una fuerte sugestión en todos los tiempos. Cuando la función social de los ideales caballerescos fué sobrepasada y la institución se sobrevivió a sí misma, entonces la Caballería no pudo escapar de la sátira.

3. Los caracteres de la Escolástica

Por *filosofía escolástica* se entiende la que va del siglo XI al siglo XIV, y que fué enseñada en las *escuelas*; es decir, la filosofía cristiana de la Edad Media. Esto no quiere decir que en esta época no haya otras corrientes de pensamiento (basta recordar el averroísmo), sino que el pensamiento predominante en Europa fué aquella Escolástica. Es más, pocas épocas han sido tan ricas en contrastes y discusiones, en luchas y polémicas, como ésta de que nos estamos ocupando. Sin embargo, hay motivos comunes y puntos firmes en el cuadro de la ortodoxia católica que dan unidad y organicidad al movimiento, uno de los más significativos de la historia de la filosofía.

La Escolástica, al elaborar las verdades de fe, continúa a la Patrística, pero con caracteres propios y originales. Los Padres habían formulado los dogmas y los Concilios los habían fijado; *quedaba por organizar en un sistema las fórmulas dogmáticas y armonizarlas con el resto del saber*; este es uno de los cometidos fundamentales que la Escolástica asumió.

De aquí nació el problema de la relación entre la razón y la fe, que es común a todos los pensadores desde Eriúgena a Duns Scot, pero frente al cual cada uno de ellos asume una propia posición personal. Así, para la alta Escolástica, hay armonía substancial entre fe y razón y coincidencia de resultados; para la Escolástica del siglo XIII, una puede conseguir resultados independientes de la otra,

pero no en contraste con ella; en fin, para la Escolástica post-tomista no hay que excluir la posibilidad de contrastes e incluso de resultados opuestos. Se ha de tener presente que, para la Escolástica, el cometido de la filosofía es el de aclarar y confirmar en lo posible la verdad revelada, fundamento de la búsqueda. En este sentido se llamó a la filosofía *sierva de la teología*. Así, pues, el dogma es entendido como *principio regulador de la razón*, a fin de que ésta no se desborde y se vuelva contra la fe, y para que se aplique solamente a interpretar los datos dogmáticos o a construir las verdades que son de orden natural. Veremos cómo sobre este punto no están de acuerdo las dos diversas direcciones llamadas *racionalista* y *mística*. En la primera Escolástica, teología y filosofía no son aún netamente distintas; sólo a continuación sus relaciones son precisadas mejor. La misma sistematización de la teología hacía brotar problemas de naturaleza filosófica que, a su vez, planteados y resueltos, servían para definir mejor el dogma. La tradición religiosa, norma de la investigación, es el *principio de autoridad*, de la que es depositaria la Iglesia, garantía contra el error; la doctrina filosófica (primera-mente la platónico-agustiniana y luego la aristotélica) es el instrumento de la investigación.

En un primer tiempo predominaron los problemas lógicos; en seguida, debido a la expansión del conocimiento del pensamiento antiguo, como también por circular nuevas corrientes de pensamiento científico y filosófico, la problemática se enriqueció hasta alcanzar la plena madurez del pensamiento escolástico del siglo XIII.

4. Los comienzos de la Escolástica y Escoto Eriúgena

El movimiento cultural del período carolingio, como hemos indicado, no presenta nada original. El único pensador vigoroso que sobresale de entre la masa de compiladores es el irlandés Juan, llamado Escoto Eriúgena (81). Hábil dialéctico, de vasta cultura clásica, rico en originales intuiciones y en arrebatos místicos, se esfuerza en fundir en un sistema unitario elementos platónico-neopla-

(81) Muy poco sabemos de Juan. Nació en Irlanda (llamada *Scotia maior* o *Eriu* con nombre céltico); fué llamado por Carlos el Calvo para presidir la escuela palatina (siglo IX) y permaneció en la corte de Francia hasta la muerte del Rey. Tradujo al latín los libros del pseudo Dionisio. Su principal obra es el tratado en cinco libros *De divisione naturae* (bajo forma de diálogo), condenado por la Iglesia en el 1225.

tónicos (bajo la influencia del Areopagita) y elementos cristianos sacados de la Patrística y de San Agustín. Escoto se hace defensor de la razón frente a la autoridad, pero considera a la razón como medio de clarificación del contenido de la fe (en este sentido puede considerarse como el primero de los escolásticos), y no admite que pueda haber contraste entre la verdad filosófica y la religión revelada. Según él, hay un intrínseco acuerdo entre la razón y la fe: «La verdadera autoridad no obstaculiza el ejercicio de la recta razón, ni la recta razón constituye un obstáculo para la autoridad. Ambas emanan de una única fuente, la sabiduría divina».

En la «Naturaleza» o Universo distingue Escoto cuatro especies: 1) la Naturaleza increada y creadora (*Natura creans nec creata*) o *Dios Padre*, principio primero e increado de todas las cosas, en sí incognoscible e inefable (según la teología negativa de Plotino y del pseudo-Dionisio: no es esencia sino «superesencia», no es verdad sino «super-verdad», etc.); 2) la Naturaleza creada y creadora (*Natura creans creata*) o el verbo, el *Hijo*, que es el mundo inteligible de las Ideas primordiales, creado por Dios y, a su vez, origen del mundo sensible; 3) la Naturaleza creada y no creadora (*Natura creata nec creans*), es decir, el mundo de las criaturas sensibles, que es creado y no crea, ya que no es el individuo el que engendra a los otros seres, sino la especie, que se determina en los individuos en virtud del *Espíritu*; 4) la Naturaleza increada y no creadora (*Natura nec creata nec creans*), es decir, Dios mismo, como fin absoluto de toda naturaleza creada, causa final de todos los seres. Así, a través de los cuatro momentos de la única actividad divina (que desarrollándose se hace comprensible a sí misma y a nosotros y que, en el acto de la creación, crea las cosas y a sí misma), se cierra en Dios el círculo que en Dios tuvo comienzo. Todo lo creado, según Escoto, es, pues, una *teofanía* o manifestación de Dios a nosotros y a sí mismo, porque Dios, antes del proceso creador, es también inefable e incomprensible para sí mismo. Sin embargo, de este modo, la creación (si es que todavía se puede hablar de creación) le es necesaria a Dios y es muy difícil escapar al panteísmo. Escoto trata de evitarlo acentuando la trascendencia de Dios; Él es infinitamente más que lo que de sí ha realizado en el mundo y, por lo tanto, el mundo está todo en Dios, pero Él no está todo en el mundo y lo trasciende. El mundo es idéntico a Dios, pero Dios no es idéntico al mundo.

CAPÍTULO VI

RACIONALISMO Y MISTICISMO EN LOS SIGLOS XI Y XII

1. El problema de los universales

El pensamiento de Eriúgena no ejerció casi ninguna influencia en el siglo x, de profunda decadencia de los estudios (82), que se reanudaron con el siglo xi. El horizonte cultural se extiende: de las disputas teológicas se pasa a la discusión de los problemas lógicos, gnoseológicos y científicos.

Del estudio de la dialéctica nace un problema característico de este siglo: el *problema de los universales*, sugerido por un pasaje de la *Introducción (Isagoge)* de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles, traducida por Boecio y difundidísima como texto de lógica en las escuelas (83). El problema se planteaba en estos términos: el *universal* (concepto, idea) o la esencia común a todas las cosas que indicamos con un mismo nombre, ¿tiene una realidad objetiva, es algo real, o más bien es un simple acto o contenido de nuestra mente expresado con un nombre? En pocas palabras: los conceptos ¿son realidades (res) o palabras (voces)? Si las cosas son concretas y particulares y los conceptos abstractos y universales, ¿cómo puede decirse que el concepto representa a las cosas? ¿Cuál es la relación entre los universales y los entes particulares? El grave problema,

(82) Sólo recordamos a Geriberto D'Aurillac, que murió siendo Papa en el año 1003 con el nombre de Silvestre II. Se dedicó sobre todo al cultivo de las ciencias. Escribió comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, a los Comentarios lógicos de Boecio, etc.

(83) Porfirio, en un pasaje de la *Introducción* plantea así el problema: si los géneros y las especies son substancias o existen sólo en el intelecto; y, en el primer caso, si son corpóreas; si existen separadas de las cosas o están en las cosas.

presente en Aristóteles, vuelve de nuevo lleno de vida y de plenitud, a través de un Aristóteles neoplatonizado (84).

Se dieron tres soluciones fundamentales del problema: el *realismo*, el *conceptualismo* y el *nominalismo*. El realismo sostiene que los universales existen objetivamente, fuera de nuestra mente. Se puede distinguir un *realismo*, digámoslo así, *platónico*, el que considera los universales como realidades en sí, trascendentes a las cosas singulares (*universalia ante rem*); y un *realismo aristotélico*, que sostiene que las esencias universales están en las cosas individuales como sus formas inmanentes (*universalia in re*) (85). Para el conceptualismo, en cambio, los universales sólo son contenidos de nuestra mente, *especies inteligibles* o *conceptos*, representaciones producidas por el intelecto, que los induce de las cosas individuales (*universalia post rem*), con las que guardan una semejanza real. Por último, para el *nominalismo*, el universal es un puro nombre, un *flatus vocis* (pura emisión fonética).

Dentro de poco veremos la solución del problema dada por los grandes pensadores de la Escolástica.

El problema de los universales, comenzado como cuestión lógico-gramatical, no tardó en implicar también problemas metafísicos y teológicos, hasta el punto de poner en peligro a la misma dogmática. Así, el nominalismo de Roscelin (86) comprometió el dogma de la Trinidad: la única substancia divina no es más que un nombre, y las tres personas son tres substancias distintas, indicadas con un mismo nombre. Así se llegaba a la herejía del *triteísmo*, condenada en el año 1092 por el Concilio de Reims (87).

(84) Se ha de tener presente que, antes del descubrimiento del verdadero Platón y del verdadero Aristóteles, los dos grandes filósofos griegos fueron conocidos a través de las interpretaciones neoplatónicas.

(85) Mantenedor de esta forma de realismo, entre finales del siglo xi y principios del xii, fué Guillermo de Champeaux (muerto en el año 1125). maestro en la Escuela de la Catedral de París. Polemizó con Roscelin y con su batallador discípulo Abelardo.

(86) Jean Roscelin, canónigo de Compiègne, fué contemporáneo de G. de Champeaux y también maestro en París de Abelardo, con el que polemizó. Murió por el año 1120.

(87) Las consecuencias heterodoxas derivadas de las discusiones dialécticas llamaron la atención de cuantos temían por las verdades de fe. El representante más rígido de los «antidialécticos» fué San Pedro Damiano (1007-1072), consejero del obispo Hildebrando (después papa Gregorio VII) y autor del *De divina omnipotentia*. Para el místico de Ravena, Dios y la Revelación están por encima de cualquier lógica y, por lo tanto, no valen para nada (más bien son peligrosas) las tentativas de la dialéctica de racionalizar la fe.

2. San Anselmo de Aosta

a) *Fe y razón. El problema de los universales.* — El primer gran escolástico, por la amplitud de horizontes especulativos y la riqueza de problemas, es Anselmo de Aosta (88), continuador de la tradición agustiniana. También para él la búsqueda filosófica es esfuerzo de aclaración y de penetración de la verdad revelada: es Dios quien nos enseña a buscarlo, y no podríamos buscarlo si Él no nos enseñara, ni encontrarlo si Él no se nos mostrase. La fe es el punto de partida de la razón: *credo ut intelligam*, es decir, quien no experimenta interiormente la verdad, no puede entenderla. La dialéctica no puede llegar con sus solas fuerzas a las verdades divinas y, por lo tanto, la fe es el presupuesto de la razón, pero esta última debe esforzarse en entenderla, es decir, en descubrir las «razones necesarias» que la justifican y demuestran su conveniencia. Esto no significa que la dialéctica pueda juzgar las verdades de fe y ponerlas en discusión; es más, cuando las conclusiones racionales se hallan en contraste con los dogmas, no hay duda de que la razón está en el error. El racionalismo de San Anselmo es, pues, muy templado y está subordinado a la autoridad indiscutible de las verdades de fe.

Contra el nominalismo, y a propósito del problema de los universales, San Anselmo sostiene un triple modo de ser de las esencias: los universales son primeramente reales en la mente de Dios, como ideas-arquetipo que forman el Verbo (*universalia ante rem*); son reales en las cosas, en cuanto que, con la creación, se concretan en las existencias individuales, participando, según cada clase, de una esencia universal que las hace existentes y pensables (*universalia in re*); son reales en nosotros como conceptos de nuestra mente (*universalia post rem*), por medio de la actividad del intelecto.

(88) San Anselmo nació en Aosta en el año 1033. Discípulo de Lanfranco de Pavía (1010-1089, adversario del «dialéctico» Berenguer de Tours y, sin embargo, también él dialéctico dentro de los límites en que la dialéctica se deja guiar por la fe), fué prior del convento de los benedictinos de Bec (en Normandía), luego abad y por último (1093) arzobispo de Canterbury en Inglaterra. Murió en 1109. Sus escritos más importantes son: *Monologium* o soliloquio sobre la naturaleza y los atributos de Dios; *Proslogium* o alocución a Dios, en el que es formulado el célebre argumento ontológico de la existencia de Dios; *Liber apologeticus*, escrito en defensa del precedente, contra las críticas levantadas por el monje Gaunilón en el *Liber pro insipiente*; *De fide Trinitatis*, contra el triteísmo de Roscelin; *Cur deus homo*, sobre las razones de la encarnación divina.

b) *Las pruebas de la existencia de Dios.* — Sobre la base del realismo, San Anselmo formula las pruebas de la existencia de Dios, tanto las *a posteriori* (inducidas de uno de los aspectos del mundo sensible) del *Monologium*, como la *a priori* (deducida de la idea de Dios) del *Proslogium*.

En los primeros capítulos del *Monologium*, el filósofo formula así las pruebas *a posteriori*: 1) las cosas existen como bienes limitados y relativos; luego existe un *Bien supremo* del que participan; 2) las cosas existen, pero no tienen en sí mismas el principio de su existencia y, en cuanto tales, son contingentes; luego existe un *Ser necesario*, que es la causa de su existencia; 3) las cosas existen teniendo cada una un cierto grado de perfección; luego existe un *Ser perfectísimo*. Por lo tanto, Dios existe y es el Bien supremo, el Ser necesario y la Perfección absoluta.

En el *Proslogium*, San Anselmo formula, con el fin de dar una prueba tan evidente que convenza al ateo (al *insipiens*), el argumento *ontológico*; de la *idea* de Dios se deduce su *existencia*. También el ateo, dice San Anselmo, tiene la idea, la noción de Dios, pero niega que exista el Ser al que concibe como Dios. Ahora bien, Dios no puede pensarse sino como el ser cuyo mayor no puede pensarse (*id quo majus cogitari nequit*). Pero si Dios se piensa como el ser cuyo mayor no puede pensarse (y no se puede pensar de otro modo), *en su idea está implícita su existencia*. En efecto, si le negamos la existencia, no lo pensamos como el ser cuyo mayor no se puede pensar: pensar a Dios y negarle la existencia, es caer en contradicción. Luego Dios existe, como idea presente al pensamiento y como el Ser en sí.

El argumento de San Anselmo fué criticado por el monje Gaunilón (89), el cual observó que el razonamiento anselmiano en torno a la existencia de Dios puede compararse al de un hombre, que, imaginada una isla perdida en el mar y dotada de todas las perfecciones, dedujera de este concepto la existencia de dicha isla. En el *Liber apologeticus*, San Anselmo responde que sólo la idea de Dios implica necesariamente la existencia (es decir, sólo Dios es el único ser que no puede ser pensado sin pensarlo como existente), mientras que el concepto de cualquier otra cosa, por perfecta que sea, no implica necesariamente su existencia, ya que no es jamás el Ser perfectísimo.

El argumento ontológico ha hecho impacto en la historia y, a pesar de las críticas, si es entendido rectamente, sigue siendo el más

(89) En el *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogium ratiocinantem*.

válido. El argumento vale *sólo* para Dios, ya que en Él coinciden existencia y esencia. Se funda en el agustiniano, ya estudiado, es decir, en el de la *presencia* de la verdad a la mente humana en el acto mismo del pensar. En otras palabras, *pensar es pensar a Dios*; el pensamiento no puede negar a Dios sin negarse a sí mismo. Por lo tanto, quien niega a Dios, es *insipiens*, «no sabe lo que dice».

3. El racionalismo de Abelardo y el misticismo del siglo XII. La escuela de Chartres y los victorinos

Las disputas dialécticas prosiguen en el siglo XII con nuevo vigor. También se despierta el interés hacia nuevas investigaciones (estudios naturalistas) y se abren camino otras corrientes y nuevas exigencias. Las cátedras aumentan en París, que muy pronto se constituirá en la capital intelectual del mundo católico. Surgen nuevas escuelas, como la de Chartres (90), que llegó a ser un centro de estudios de primer orden. El siglo XII prepara la madurez del siglo XIII.

El pensador más vigoroso y sugestivo del siglo, de temperamento ardiente y exuberante, es Pedro Abelardo (91), inclinado por su

(90) Fundada a comienzos del siglo XI por Fulberto, obispo de Chartres, tuvo gran importancia en el siglo XII. El predominio de motivos platónicos y neoplatónicos y la influencia de Eriúgena y de Aristóteles, conocido a través de las fuentes árabes, orientaron a los doctos de Chartres hacia formas panteístas. Bernardo (muerto hacia el año 1130), Teodorico de Chartres († 1155) y Gilberto de la Porré († 1154) sostuvieron un realismo exagerado (sólo son reales los universales; los entes particulares son nada más que sombras) de inspiración platónica. Para Gilberto, fe y razón se hallan estrechamente unidas: «La fe confiere autoridad a la razón y la razón confiere asentimiento a la fe». El pensador más representativo de la Escuela fué el inglés Guillermo de Salisbury (1110-1180), escritor culto y elegante como un humanista del siglo XV. Tres son las fuentes del conocimiento: la fe, la razón y los sentidos. Todo lo que deriva, de manera evidente, de estas fuentes, está más allá de la búsqueda y fuera de toda duda. Los primeros principios de las disciplinas filosóficas pertenecen a la evidencia. Para todo lo demás es legítima la investigación y útil la duda como estímulo de la búsqueda, que por cierto llega difícilmente a conclusiones ciertas. Guillermo se halla inclinado al probabilismo. Los maestros de Chartres, más que como pensadores, se han de recordar como amantes de la cultura clásica y como finos escritores (*humanismo de Chartres*). Además fueron cultivadores de las ciencias naturales (su principal fuente era la cosmología platónica del *Timeo*). La multiplicidad de intereses y el gusto por lo clásico dan a esta escuela una característica particular.

(91) Pedro Abelardo nació en Pallet, junto a Nantes (Bretaña) en el 1079. Fué alumno primeramente de Roscelino y después de Guillermo de Champeaux. Luego enseñó, con gran aplauso, en París. Tras la aventura amorosa con Eloísa, se hizo religioso. Condenado por algunos concilios

fuerte genialidad dialéctica más a la polémica que a la construcción sistemática. El problema candente de Abelardo es el de la relación entre la fe y la razón. Su temperamento le lleva a sobrevalorar las fuerzas de la razón, pero, como convencido creyente, aun combatiendo la tendencia extrema de los místicos antidialécticos (representada en este período por San Bernardo), no niega la autoridad de la revelación y considera a la razón como instrumento de defensa de la fe. Es un error ver en Abelardo un racionalista en el sentido moderno; es un racionalista como podía serlo un hombre de su tiempo. Él, en efecto, nunca puso en duda que la revelación sea el fundamento de las verdades divinas, pero sostuvo que la verdad de fe puede ser entendida también por medio de la razón. En el fondo, para él, la dialéctica concurre eficazmente a aclarar y a desarrollar los motivos de credibilidad que están contenidos en la fe. Más bien, a diferencia de San Anselmo, acentúa el carácter racionalista de la fe, pero en el sentido de que el dogma se puede entender según analogías o semejanzas, y sin rechazar o negar cuanto de la fe, aun sin ser racionalmente inteligible, es sólo creíble.

Su solución del problema de los universales es una forma de conceptualismo: el universal no es *res* (ninguna realidad puede predicarse de otra); no es *nombre* (*vox*), sino *sermo* o *discurso*, es decir, referencia a una realidad *significada*.

Como hemos indicado, adversario de Abelardo fué San Bernardo de Claraval (92), el *Doctor mellifluus*, alma profundamente religiosa, enemigo de todo orgullo dialéctico. Contra el «vaniloquio» de la razón («mi sublime filosofía es conocer a Jesús y su crucifixión»), exalta la *humildad* (la vía maestra de la ascética mística), a través de la cual el hombre conoce las propias miserias, se purifica y se eleva a la *contemplación* (*intuitus* o aprehensión indudable de una cosa, precedido por la *consideración* o atención del alma en

(por el Concilio de Soissons en 1121 y por el de Sens en 1141, en el que tuvo por adversario a San Bernardo) fué de monasterio en monasterio y de cátedra en cátedra. Alcanzó la paz en el monasterio de Cluny y murió en el año 1142. Entre sus obras recordaremos: *Scito te ipsum*; *Sic et non* (recopilación de pasajes de la Escritura y de las obras de los Padres, expuestos por argumentos y dispuestos de forma aparentemente antitética); *De Trinitate* (contra Roscelin); *Dialéctica*, etc. Espíritu fino y agudo, dotado de vasta cultura y de extraordinaria habilidad dialéctica, puede considerarse, junto a los doctos de Chartres y dentro de ciertos límites, un precursor del Humanismo y del Renacimiento.

(92) Monje cisterciense, consejero de Eugenio III, predicador de la 2.^a Cruzada y hombre político, nacido en 1091 y muerto en 1153. Entre sus escritos citamos: *De gradibus humilitatis et superbiae*, *De diligendo Deo*.

la búsqueda de la verdad); y de la contemplación al *éxtasis* (*excessus mentis*), con que el alma se une a Dios, que desciende a ella.

El fervor místico y el rigor dialéctico se equilibran en la Escuela de los Agustinos de San Víctor (convento cercano a París), llamados precisamente *victorinos*. El más grande entre ellos fué Hugo de San Víctor, que tuvo por discípulo y sucesor a Ricardo de San Víctor (93). Más que al contenido racional de nuestra fe (*fides quae creditur*), los victorinos dan importancia al sentimiento con que se cree (*fides qua creditur*). Siguiendo la línea de San Agustín y de San Anselmo ponen la fe como fundamento de la razón (*credo ut intelligam*). Por encima del pensamiento (*cogitatio*) que busca a Dios en las cosas sensibles, y de la meditación (*meditatio*) que lo busca en el alma, Hugo pone la contemplación (*contemplatio*), intuición sobrenatural con que el alma se une inmediatamente a Dios. Pero, para Hugo, el «ojo de la contemplación», concedido al hombre, se ofuscó por el pecado y, por consiguiente, la contemplación en la tierra sólo es concedida mediante la gracia y en raros momentos. Para las cosas suprasensibles no hay más que la fe.

Hugo escribió también un tratado pedagógico, el *Didascalión*, repertorio del saber medieval, en el que considera todas las disciplinas subsidiarias de la filosofía, es decir, de la dialéctica.

Ricardo acentúa el misticismo de la escuela contra la vanidad de la filosofía; y, por último, Gualterio y Godofredo de San Víctor llevan el misticismo hasta el desprecio de la filosofía y de la ciencia. Gualterio definió la dialéctica como «el arte del mal» (94).

(93) Hugo de San Víctor nació en Sajonia en el año 1096 y murió en 1141. Su principal obra es el *De Sacramentis Christianae fidei*. Ricardo, su sucesor, escocés de origen, muerto en el 1173, escribió, entre otras obras, *De Trinitate*, *De Verbo incarnato*, *De gratia contemplationis*.

(94) El misticismo y la aspiración ascética, incluso debido a las condiciones de la Iglesia de aquel tiempo, se manifestaron en el siglo XII en muchas sectas heréticas. Entre ellas se han de recordar las de los *cátaros* o *puros* (influídos por el gnosticismo y por el maniqueísmo), de la que derivó la de los *albigenses*, difundida por la Francia meridional y exterminada por la cruzada de Inocencio III; la de los *amalricianos*, o seguidores de Amalrico de Bene († 1206), maestro en París, el cual consideraba su época como la del Espíritu Santo, que se había encarnado en los fieles, haciendo de ellos seres divinos como Cristo y, por consiguiente, superiores al pecado, a los dogmas y a los sacramentos. También fueron importantes las profecías apocalípticas del calabrés Joaquín de Fiore († 1202), que anunciaba como inminente el advenimiento del reino del Espíritu; y el movimiento de los *valdeses*, organizado por Pedro Valdés, de Lyon, a finales del siglo XII.

LA ESCOLÁSTICA (del siglo v al siglo xii)

La cultura del s. v al VIII	{	MARCIANO CAPELLA	{	(Autores de manuales enciclopédicos.)
		S. ISIDORO de Sevilla		
		BOECIO (480-524)		(Autor de comentarios a los libros de lógica de Aristóteles.)
		CASIODORO (477 aprox. - 570)		(Las <i>Institutiones</i> fueron usadas durante mucho tiempo en los conventos.)
Las escuelas monásticas	{	PACOMIO (292-346)	{	Transformó el anacoretismo en cenobitismo (<i>vida común</i>).
		BASILIO EL GRANDE (329-379)		Dió las <i>reglas</i> del monaquismo del Oriente bizantino.
		SAN BENITO (480-547)		Dió las <i>reglas</i> del monaquismo occidental. En la comunidad cada uno realiza la propia perfección. Oración y trabajo.
El renacimiento carolingio	{	ALCUÍNO (s. VIII)	{	Organizaron la «Escuela palatina»; establecieron los programas de estudio según las <i>siete artes liberales</i> del <i>trivium</i> y del <i>cuadrivio</i> .
		PEDRO de Pisa		
		PABLO DIÁCONO		
La Caballería	{	La Caballería como manifestación del feudo. La Iglesia, disciplinándola, hizo de ella un instrumento educativo de la clase feudal: <i>educación en el deber</i> para con Dios y la Iglesia, el señor y la mujer. Los grados de la educación caballeresca: <i>paje, escudero, caballero</i> .		
ESCOTO ERIÚGENA (s. IX)	{	<i>Problema de la razón y de la fe</i> : «La verdadera autoridad no obstaculiza a la recta razón ni la recta razón obstaculiza a la autoridad». Las cuatro clases de la naturaleza: 1) Naturaleza no creada y creadora (Dios Padre); 2) Naturaleza creada y creadora (Verbo o Hijo); 3) Naturaleza creada y no creadora (el mundo de las criaturas sensibles); 4) Naturaleza no creada y no creadora (Dios mismo como fin de toda criatura). El alma humana reproduce en sí misma los momentos del proceso divino. Con Escoto comienza la Escolástica.		

Problema de los universales

Formulación del problema { ¿Tiene el *universal* o *esencia* una realidad objetiva (en las cosas) o es un simple contenido de nuestra mente expresado con un nombre?

Soluciones principales

1. *Realismo*: los universales existen objetivamente como realidades en sí (*ante rem*) y en las cosas (*in re*). GUILLERMO DE CHAMPEAUX († 1125).

2. *Conceptualismo*: los universales sólo son contenidos de nuestra mente o conceptos, inducidos de las cosas (*post rem*).

3. *Nominalismo*. El universal es un puro *nombre*, *flatus vocis*. ROSCELIN († 1120).

PEDRO DAMIANO (1007-1072)

{ Combatió las discusiones dialécticas como peligrosas para la fe. Por encima de la lógica está la revelación.

SAN ANSELMO (1033-1109)

{ La fe es el punto de partida para la razón (*credo ut intelligam*); sin embargo, la razón sirve para descubrir las razones necesarias que justifican a la fe.

Los *universales* son reales en la mente de Dios (*ante rem*), reales en las cosas (*in re*) y reales en nosotros como conceptos (*post rem*).

Las *pruebas de la existencia de Dios*: pruebas *a posteriori* (*Monologium*): prueba *a priori* o *argumento ontológico* (*Proslogium*): Dios no se puede pensar sino como el ser cuyo mayor no puede pensarse y, por consiguiente, en la *idea* que de Él tenemos se halla implícita su *existencia*; negarle la existencia es caer en contradicción.

La Escuela
de Chartres
(s. XI-XII)

FULBERTO
BERNARDO
TEODORICO
GILBERTO

GUILLERMO
DE SALISBURY
(1110-1180)

Cultivan el mundo clásico y las Ciencias naturales. Gilberto sostiene un realismo exagerado y Guillermo se inclina al probabilismo.

Dialécticos y
antidialécticos

ABELARDO
(1079-1142)

Defiende la razón, pero la considera instrumento de defensa de la fe. Se inclina al conceptualismo: el universal es *nombre*, pero es *discurso*, referencia a una realidad *significada*.

SAN BERNARDO
DE CLARAVAL
(1091-1153)

Adversario de Abelardo, es enemigo de toda dialéctica. A través de la *humildad*, el hombre se eleva a la *contemplación* y de ésta al *éxtasis* o unión del alma con Dios.

Los victorinos

HUGO (1096-1141)
RICARDO († 1173)

Más que el contenido racional de la fe, vale el sentimiento con que se cree (*fides qua creditur*). Los grados del conocimiento: la *cogitatio* (buscar a Dios en las cosas), la *meditatio* (buscarlo en el alma), la *contemplatio* (intuición sobrenatural y unión del alma con Dios).

GUALTERIO
GODOFREDO

Llevan el misticismo hasta el desprecio de la filosofía y de la ciencia.

CAPÍTULO VII

EL SIGLO XIII Y EL APOGEO DE LA ESCOLÁSTICA. SAN BUENAVENTURA Y SANTO TOMÁS

1. El florecimiento cultural del siglo XIII y el nacimiento de las Universidades

El siglo XIII es uno de los más significativos y complejos de la historia de la cultura europea; en él la Escolástica alcanza su madurez. Es necesario señalar algunas circunstancias que sirvan para delinear el ambiente en que maduraron los grandes sistemas filosófico-teológicos.

Ya hemos señalado el florecimiento de las escuelas episcopales y privadas por la afluencia de alumnos y porque respondían mejor que las otras a las nuevas necesidades de la vida de los pueblos. Algunas de estas escuelas llegaron a ser, por la autoridad de los maestros y por el número de los alumnos, importantes y renombrados centros de estudio. Hacia la segunda mitad del siglo XII y comienzos del XIII, estos centros son organizados merced a la obra de papas y de príncipes. Nacen así las *Universidades, o asociaciones de todos, estudiantes y maestros, o estudiantes y maestros de una misma escuela* (95).

La organización de las Universidades coincide con la político-jurídica de los Municipios: la misma estructura jurídica que protege el

(95) En la época comunal, que marca el nacimiento de la «burguesía», se difundió la enseñanza privada, llevada a cabo por seglares y conforme a los fines prácticos de la vida burguesa: lectura y escritura, aritmética y geometría, contabilidad y redacción de cartas comerciales, etc. Esta escuela, que puede llamarse «técnica», floreció en los centros económicamente más prósperos de Italia, de Flandes y de Alemania. Como su iniciador puede considerarse al pisano Leonardo Fibonacci, que, de regreso a la patria procedente de Egipto y de Siria, publicó en 1202 el *Libro de áhaco*, un texto escolar (en el que la numeración romana es substituída por la «árabe») para

Municipio y le hace obtener privilegios e inmunidades del Emperador y del Papa, favorece el desarrollo de las Universidades y establece las relaciones entre alumnos y profesores y de unos y otros con la autoridad civil (Municipio o Imperio) y eclesiástica (Iglesia). En los centros de estudio internacionales (como Bolonia y París), las agrupaciones tienen lugar por naciones, cada una de las cuales elegía uno o dos consejeros, que a su vez elegían un *Rector*.

Junto a las «Universidades» de los estudiantes, se formaron los «colegios» de los profesores (*doctores*), que tenían la facultad de conferir el *doctorado* (*licentia docendi*) (96).

Este tipo de corporaciones o *universitates* (*Universitas magistrorum et scholarium*) siempre tendieron a adquirir una mayor autonomía frente a las autoridades locales, obteniendo inmunidades y privilegios (exención de contribuciones, derecho de jurisdicción interna, etc.), apoyadas especialmente por la Santa Sede. Cuando el Municipio trataba de limitar la autonomía de la Universidad, se verificaban transmigraciones de estudiantes a otra ciudad. Así surgieron las Universidades de Padua (emigración de los estudiantes de Bolonia), de Oxford (desde París) y de Nápoles (desde Salerno).

La más célebre fué la de París, centro intelectual de la cristianidad católica, dotada de gran esplendor por los Pontífices Inocencio III y Gregorio IX, con la intención de hacer de ella el seminario universal de los filósofos.

También fué célebre la Universidad de Oxford, centro franciscano, en la que, a diferencia de la de París, predominó el interés por los estudios científicos (matemáticas, física y astronomía), te-

contables y hombres de negocios. También fué célebre otro texto de cultura general, el primero que se publicó en lengua romance (en francés), *Li livres dou Tresor* del florentino Brunetto Latini (1220-1294), maestro de Dante.

La escuela privada y seglar fué protegida en el siglo XIV por los mecenas particulares y también por los *Municipios* menores (*escuelas comunales*), en los que, a falta de ricos mecenas y de florecientes corporaciones, todos los ciudadanos proveían a su mantenimiento. No faltaban las escuelas «laborales» de las corporaciones de artes y oficios o de aprendizaje interno: en la industria, los muy jóvenes aprendían los «secretos del oficio» es decir, los procedimientos de elaboración, mantenidos rigurosamente ocultos, con la finalidad de monopolizar el mercado. La categoría profesional de los constructores de albañilería (*maçons* o *francs maçons* por haber obtenido de las autoridades «franquicias» o exenciones), celosísimos guardianes de sus secretos como si fueran sagrados misterios, dió nombre en el siglo XVIII a algunas asociaciones político-culturales («masonería»).

(96) El curso de estudios comprendía: a) un período de simple aprendizaje bajo la dirección de un doctor; b) un período de ayudantía junto al maestro; c) la discusión pública de una tesis. Luego se entraba en la corporación de los doctores.

niendo mayor autonomía respecto de la autoridad pontificia. En Oxford siempre predominó y se mantuvo con vitalidad la influencia platónico-agustiniana; el aristotelismo, estudiado en su aspecto científico, preparó primero el nominalismo de Occam y después el empirismo inglés de la edad moderna. En Italia se hicieron célebres la Universidad de Bolonia, especialmente por los estudios jurídicos (97), y la de Nápoles, fundada en 1224 por Federico II. La Universidad de París fué reconocida oficialmente por el rey de Francia, Felipe Augusto, en el año 1200 y la de Bolonia por Federico Barbarroja, en 1158. También fué célebre por los estudios de Medicina la Universidad de Salerno, que, sin embargo, decayó dentro del mismo siglo XIII.

En las diversas Universidades, a medida que las enseñanzas se fueron reagrupando según las afinidades, nacieron las cuatro *facultades*: la de *Medicina*, la de *Derecho*, la de *Artes* (del trivio y del cuadrivio) y, coronando a todas, la de *Teología*.

Junto al nacimiento y organización de las Universidades se ha de tener en cuenta la actividad cultural de las dos grandes órdenes monásticas de reciente institución: la de los *dominicos* y la de los *franciscanos*; la primera, la Orden de los predicadores, fundada por Santo Domingo de Guzmán y la segunda, la de los Hermanos Menores, por San Francisco de Asís. Con la ayuda de los papas, maestros de las dos Órdenes lograron, tras arduas luchas contra la resistencia de los docentes seculares, obtener cátedras en la Universidad de París. Ya en el año 1230 los dominicos tenían en ella dos cátedras y una los franciscanos, adquiriendo muy pronto la preponderancia.

2. El descubrimiento de Aristóteles y la filosofía árabe

El factor que influyó más que ningún otro en el pensamiento del siglo XIII fué el *descubrimiento de Aristóteles*, a través de la reelaboración llevada a cabo por los árabes. Como sabemos, los siglos precedentes sólo conocían de Aristóteles los libros de lógica; ahora pasan de España al Occidente sus obras físicas, metafísicas y éticas. Es un nuevo y riquísimo material que se ofrece a la discusión, un mundo por explorar.

(97) La fama de Bolonia procede especialmente del gran jurista Irnerio († 1140), que separó los estudios de derecho civil de los de retórica e inició su estudio científico. En Bolonia, junto al derecho civil, floreció también el de la Iglesia o *derecho canónico*.

Los árabes, al conquistar en el siglo VII Persia, Mesopotamia y Siria, entraron en contacto, especialmente a través de esta última, con el pensamiento griego. Por consiguiente, se trataba de un contacto indirecto: los textos aristotélicos, traducidos del griego al siríaco, son traducidos del siríaco al árabe; además los árabes conocen un Aristóteles interpretado por comentaristas neoplatónicos. En Bagdad, junto al Eufrates, surgió un centro importantísimo de estudios, que floreció hacia el siglo XIII. Al mismo tiempo, la cultura helenístico-cristiana asimilada por los árabes, tras la fundación del califato de Córdoba en España, fué trasplantada al mundo latino. *Los árabes*, inteligentes asimiladores más que originales creadores, *conservaron así el patrimonio de la ciencia antigua, precisamente en los períodos de mayor decadencia de la cultura occidental*. Su interés fué sobre todo científico, siendo, en efecto, dos cultivadores de medicina los más altos representantes de la filosofía árabe, Avicena en Oriente († 1037) y el célebre comentarista de Aristóteles Averroes, de Córdoba, en Occidente (1126-1198).

El pensamiento de los árabes ofrece puntos de contacto con la Escolástica latina. En efecto, lo mismo que esta última, el pensamiento árabe trata de conciliar la verdad del *Corán*, aceptada como fe, con la investigación racional. El instrumento del que se sirve también es la filosofía griega y especialmente el aristotelismo y el neoplatonismo.

La actividad de Avicena (Ibn-Sina) se extiende a todos los campos del saber, desde la medicina a la física, a la metafísica, a la lógica, etc. Su obra de mayor interés filosófico es el *Libro de la curación* (del alma), vasta enciclopedia en dieciocho partes, resumida en el *Libro de la liberación* (98). Para Avicena, la filosofía tiene por cometido aclarar y profundizar, en la medida de lo posible, el contenido de la fe que nos hace conocer, por inspiración divina, verdades que incluso la razón por sí sola es incapaz de comprender.

Desde la Edad Media, Avicena es considerado como el filósofo del *ser como existencia*: toda su metafísica se construye en torno a este problema, que abre dos interrogantes: el del origen del ser como existencia y el de la transmisión de la existencia misma a la esencia. Para Avicena, la primera certeza, a través de la experiencia sensible, es la del ser-existencia, del que no se puede dudar. Sin embargo, reflexionando nos percatamos de que el ser-existencia no tiene en sí la propia razón de ser. En efecto, ninguna esencia contiene en sí la

(98) A finales del siglo XII Gerardo de Cremona tradujo del latín el *Canon de medicina* (célebre en el Medioevo); Domingo Gundisalvo y el judío Avendeath tradujeron la *Lógica*, una parte de la *Física* y la *Metafísica*, que forman parte de las dos obras arriba citadas.

existencia; por sí misma no es más que *posible*. Por consiguiente, la existencia le es dada por un ser cuya esencia debe contener en sí la existencia, es decir, por un Ser simple, *en acto* y por tanto necesario, es decir, por Dios, que es la Causa primera de todas las criaturas. Todo es «posible» respecto a sí mismo, pero es «necesario» respecto a lo que lo hace ser. Avicena identifica la posibilidad y la necesidad con la «materia» y la «forma» de Aristóteles, respectivamente. Por lo tanto, lo que no es por sí mismo y recibe la existencia de otro, está compuesto de materia y acto; lo que es por sí mismo es ser en acto, es absolutamente simple, privado de posibilidad o de materia; es el Acto puro, Dios.

Sin embargo, Avicena concibe a Dios más a la manera neoplatónica de Proclo (como Uno; es la Unidad) que a la aristotélica (como motor inmóvil). Dios no crea por un acto libre de su voluntad: el Ser, necesario en todos sus modos, es necesario también como Creador; de él sale necesariamente el ser de todas las cosas (emanación más que creación). Todo lo que sucede debe suceder; tampoco la voluntad se substrahe al principio de la necesidad. Los acontecimientos terrenos son determinados por los celestiales: la serie de los efectos depende necesariamente de la necesidad de la voluntad divina. Todos los acontecimientos futuros e incluso su modo de suceder, si el hombre pudiera hacerlo, serían previsibles. El emanacionismo neoplatónico se pone así al servicio del fatalismo musulmán: «está escrito».

Averroes (Ibn-rosch), el célebre autor de los *Comentarios* aristotélicos, estaba convencido de que Aristóteles representa la última perfección del pensamiento humano. Según él, el Estagirita nos fué dado «por la Providencia divina para que supiéramos todo lo que nos es dado saber». A través del averroísmo, Aristóteles llegará a ser la autoridad absoluta, el *ipse dixit*.

Según Averroes, el mundo *emana* de Dios, pero las formas están ínsitas *ab aeterno* en la materia, potencia universal, de la que el primer motor extrae las fuerzas activas (*eternidad* del mundo). A la esfera lunar pertenece el *intelecto agente divino*, que obra sobre las cosas del mundo sublunar. Todo hombre, además del alma vegetativa y sensitiva, posee una *disposición* para pensar o *intelecto pasivo*. Sobre éste obra el único *Intelecto activo* propio de la esfera lunar, el cual obra sobre las imágenes sensibles formadas por el intelecto pasivo y abstrae de ellas las formas inteligibles. El intelecto pasivo es una disposición *esencial del alma*; y es una disposición *accidental* para el Intelecto activo. Este último es único y, por lo tanto, no pertenece a ningún hombre y sólo se une accidentalmente con el intelecto pasivo para ponerle en acto las formas inteligibles (*intelecto*

adquirido). Sólo el único Intelecto activo impersonal es inmortal, mientras que el propio de cada hombre muere. En Averroes también suele ponerse el origen de la llamada doctrina de la *doble verdad*, sin ser propiamente suya. También para él la verdad es una; lo que sucede es que el filósofo la busca a través de la demostración racional, mientras que el creyente la recibe, simplemente, de la religión (la ley del *Corán*).

Al difundirse la cultura árabe en el Occidente mediante traducciones latinas (99), la Iglesia, frente a doctrinas que niegan la creación, la inmortalidad personal del alma, etc., asumió una actitud hostil y se esforzó en impedir su difusión en las escuelas. La doctrina platónico-agustiniana, hasta entonces dominante, no podía adaptarse a la nueva mentalidad. La Facultad teológica de París fué, en efecto, desde un principio antiaristotélica, y la Iglesia condenó el aristotelismo en 1210 y en 1215 y prohibió su enseñanza. Sin embargo, poco después, Gregorio IX ordenó la revisión de las obras de Aristóteles, y, después de haberlo corregido, se permitió su lectura.

En cambio, en la Facultad de las artes (las artes del trivio y del cuadrivio), de que formaban parte las ciencias y la filosofía, el aristotelismo fué bien acogido, estudiado y enseñado con entusiasmo. Sus sostenedores se defendieron con la *doctrina de la doble verdad* (verdaderamente sólo a continuación sería formulada con claridad), según la cual la verdad es doble, filosófica (el aristotelismo) y teológica (la revelación cristiana), autónoma la una respecto de la otra. El acuerdo entre la razón y la fe daba paso de este modo a una abierta disensión entre la doctrina aristotélica, considerada por sus sostenedores como verdad absoluta (*Aristotelis doctrina est summa veritas*, como había dicho Averroes) y la dogmática cristiana, que no podía ponerse de acuerdo con ella.

Frente al aristotelismo y a sus peligros, el pensamiento escolástico del siglo XII asumió una doble actitud y se dividió en dos corrientes principales: la *franciscana* y la *dominica*. La primera per-

(99) Para traducir del árabe al latín las más importantes obras filosóficas y científicas, se constituyó en Toledo, hacia la mitad del siglo XII, una escuela de traductores, fundada por el obispo Raimundo, y entre los que recordamos a Juan Hispano, Domingo Gundisalvo (autor también de la enciclopedia filosófica *De divisione philosophiae* y del tratado *De immortalitate animae*, ambos de tendencia aristotélica), y Gerardo de Cremona. Sólo más tarde Aristóteles fué traducido del griego: Roberto Grosseteste († 1253) tradujo los libros de *Ética*; Bartolomé de Messina, los *Magna Moralia*, y Guillermo de Moerbeke († 1286), por invitación de Santo Tomás, tradujo del griego toda la producción del Estagirita. Así fué conocido el genuino Aristóteles.

maneció más o menos fiel a la tradición platónico-agustiniana y no tuvo muchas simpatías por Aristóteles; la segunda, en cambio, se encaró con el aristotelismo, criticó las interpretaciones neoplatónicas y árabe y le infundió un espíritu cristiano; y, lo mismo que hicieron la Patrística y San Agustín con el platonismo, asimiló el aristotelismo al Cristianismo y lo hizo entrar en el pensamiento católico. Esta es la nueva corriente llamada, con relación a la primera, *aristotélica* o *tomista* en honor de su gran pensador. Así, en las corrientes franciscana y dominica vuelven a aparecen las dos direcciones de los siglos precedentes: la *mística* y la *racionalista*. San Buenaventura es el genio del misticismo ortodoxo, Santo Tomás lo es del racionalismo ortodoxo; bajo ciertos aspectos, el uno integra al otro (100).

3. La corriente franciscana y San Buenaventura

La inspiración mística, que hemos visto alimentar incluso a algunas sectas heréticas, encuentra su más alta expresión, dentro de

(100) También la filosofía judaica floreció en el Medioevo. Junto a la corriente mística, representada por la *Cábala* (*tradición*), doctrina emanatista de inspiración neopitagórica y neoplatónica, no faltan elaboraciones personales del platonismo y del aristotelismo. También la especulación judaica trata de conciliar la filosofía y la fe (escolástica judaica). Recordamos a Salomón Ibn-Gebiol, conocido por los escolásticos latinos con el nombre de Avicbrón (nacido en Málaga en el año 1020, y muerto en el 1079, asesinado por un musulmán), autor del *Fons vitae*, escrito en árabe y traducido al latín por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo. Avicbrón es el teórico de la *materia universal* (combatida por Santo Tomás y reactualizada por Bruno): todas las materias se reducen a una sola, *sostén* de la forma, y todas las formas sensibles a una sola forma corpórea (*corporeitas*). Además de la materia corpórea hay otra, común a los cuerpos y a las sustancias espirituales, que, por lo tanto, también están compuestas de materia y forma (*doctrina hilemórfica de las sustancias espirituales*). Materia universal y forma universal (común también ella a todos los seres) subsisten distintas en la mente creadora de Dios, que, con un acto de su voluntad, las une en la creación, dando a la materia el deseo (*amor*) de unirse a la forma y a la forma el de realizarse en la materia. Moisés Ben Maimoun, llamado Maimónides (nacido en Córdoba en el año 1135 y muerto en el 1204), primeramente de fe judía y luego de fe musulmana, célebre también como médico en la corte del sultán Saladino, nos interesa sobre todo por la *Guía de los perplejos*, en la que se esfuerza en demostrar que filosofía y fe son conciliables o, mejor aún, que la primera confirma las verdades religiosas de la Biblia. En el fondo sigue los pasos de Avicena, pero se propone demostrar que la creación es un acto libre de Dios. Como puede verse, las tres escolásticas (musulmana, judaica, latino-católica) se hallan preocupadas por los mismos problemas y utilizan para resolverlos la filosofía griega (neoplatonismo y aristotelismo), que así viene a servir de fundamento a la verdad de tres religiones distintas.

los límites de la ortodoxia, en el movimiento franciscano, promovido por el Santo de Asís. La humildad y la pobreza (en su significado más pleno y profundo), la hermandad de todos los seres creados, el retorno a la pureza evangélica y la perfecta alegría entendida como amor universal de todas las criaturas al Creador, que ha impreso en todas las cosas su huella visible e invisible, dan al misticismo franciscano un nuevo contenido. Éste es el motivo inspirador de la mística y de la filosofía de los pensadores de esta corriente, que renuevan el agustinismo tradicional y, en algunos puntos, lo perfeccionan y completan.

San Buenaventura, el *Doctor seraphicus* (101), es el más alto representante del agustinismo franciscano, que ya en la *Summa* de Alejandro de Hales (nacido entre el 1170 y el 1180 en el condado de Gloucester, Inglaterra) y en los escritos de Roberto Grosseteste (nacido en 1175 en Inglaterra) adopta una decidida actitud frente al avance del aristotelismo. Con su especulación vuelven las tesis fundamentales de la filosofía precedente (desde los Padres a los victorinos), pero su fuente es San Agustín. Su actitud frente a Aristóteles es crítica: no lo rechaza totalmente, más bien considera que algunas de sus doctrinas pueden ser utilizadas e injertadas en las tradicionales, pero no lo considera *el* filósofo, cumbre de la razón humana. San Buenaventura reafirma la subordinación de la razón a la fe y, como correctivo del exceso de intelectualismo, reivindica la interioridad de la verdad y la supremacía de la voluntad sobre el intelecto.

Para San Buenaventura, el mundo no es eterno ni la materia prima es coeterna a Dios. El mundo se origina con el acto creador: la creación *ab aeterno* es contradictoria. Dios crea la materia dotada de las determinaciones de todas las cosas (*razones seminales*, como decía Agustín) y con una forma (la *luz* o principio activo), común a

(101) Nació en Bagnorea en 1221, fué discípulo, en la Universidad de París, de Alejandro de Hales, el primer maestro franciscano de teología en dicha Universidad y autor de una *Summa theologica*. Enseñó en París del 1248 al 1255. Fué general de su Orden y cardenal. Murió en 1274 durante el Concilio de Lyon, en el que participaba. A pesar de sus divergencias doctrinales, siempre fué amigo de Santo Tomás de Aquino. Sus principales obras son: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (téngase en cuenta que los *Libri quatuor sententiarum* eran un texto de Pedro Lombardo de Novara, muerto en el año 1154. Este texto fué muy usado en las facultades teológicas y comentado, además de por San Buenaventura, por Santo Tomás, San Alberto Magno, Duns Scot, etc. Los *Libri sententiarum* eran recopilaciones de sentencias de los Padres; la de Pedro Lombardo tuvo un éxito excepcional); *Itinerarium mentis in Deum* (en donde expone la teoría de los grados místicos); el *Breviloquium*; el *De reductione artium ad theologiam*; *Quaestiones disputatae*.

todos los cuerpos celestes o terrestres. Todo cuerpo, además de la forma común a todos — la luz — tiene una propia que lo distingue de los otros; y en todo ser hay tantas formas cuantas son sus propiedades esenciales, dispuestas jerárquicamente, es decir, las inferiores subordinadas a las superiores (*pluralidad de las formas*).

Según San Buenaventura, no hay materia privada de forma: *la materia es un acto incompleto*; por lo tanto, la materia es un constitutivo esencial de toda criatura, incluso de las llamadas incorpóreas (las almas humanas y las esencias angélicas). La de las substancias incorpóreas, por la forma que recibe, es una materia espiritual (*materia spiritualis*), que expresa cuanto de contingente y limitado hay en todo ser finito.

Más influencia ha ejercido, por su profundidad y por su fascinación, la doctrina mística de San Buenaventura, que puede resumirse en la doctrina de la iluminación y de los grados a través de los que el alma se eleva a Dios.

El término de todo saber es la unión mística con Dios, que se realiza a través de algunos grados (*itinerarium mentis in Deum*). La mente humana tiene tres facultades: el ojo de la carne (*oculum carnis*), el ojo de la razón (*oculum rationis*) y el ojo de la contemplación (*oculum contemplationis*). Cada uno de estos ojos puede ver a Dios solamente *per speculum*, es decir, a través de la imagen de Dios mismo, reflejada en las cosas creadas. En efecto, Dios se puede conocer y amar a través de la naturaleza, que ha sido hecha a semejanza suya (*vestigium*), a través del amor por todas las criaturas, como había predicado San Francisco. Se puede conocer y amar íntimamente en nosotros, porque nuestra alma ha sido creada a su imagen (*imago*). Sucesivamente nos elevamos al conocimiento *in imagine*, dentro de nosotros, cuando la gracia nos comunica las tres virtudes teológicas. Por último, siempre mediante su gracia, Dios se nos muestra directamente en su ser, en su bondad y en el misterio de su Trinidad. En este grado supremo (*apex mentis*), nuestra alma se une a Él en éxtasis mental y místico (*excessus mentalis et mysticus*), permaneciendo, sin embargo, la distinción substancial entre el Creador y la criatura.

San Buenaventura y los franciscanos consideran válido el argumento ontológico (sin rechazar la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios: *Deus qui est artifex et causa creaturae, per ipsum cognoscitur*), pero lo aceptan más en la forma agustiniana (paso de la presencia de la verdad en nosotros a Dios) que en la de San Anselmo. Dios, dice San Buenaventura, es el Objeto «fundamental», el único Objeto (Esencia), que, por sí mismo, se constituye en Sujeto (existencia), porque es Sujeto perfecto y absoluto.

4. El aristotelismo latino y Santo Tomás de Aquino

a) *El problema de la relación entre la fe y la razón.* — La nueva escolástica dominica, representada por el alemán San Alberto Magno (102) y por el italiano Santo Tomás de Aquino, el *Doctor angelicus* (103), se diferencia de los sistemas precedentes, no sólo por sus bases aristotélicas, sino también por la cohesión doctrinal. Maestro y discípulo colaboran con el mismo fin de cristianizar a Aristóteles.

(102) Alberto, hijo de los duques de Bollstädt, nació en los primeros años del siglo XIII; murió en Colonia en 1280. Dejó la carrera militar para vestir el hábito de los dominicos. Enseñó en Colonia, en Friburgo, en París, etc., donde tuvo por discípulo a Tomás, que siguió al maestro a Colonia, cuando Alberto regresó allí para organizar su *studium generale*. La obra de San Alberto es muy vasta: los escritos filosóficos son una exposición de las obras de Aristóteles, con comentarios intercalados (citamos la *Metafísica*, los *Comentarios a la Ética* y a la *Política*); de los escritos teológicos forman parte un *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo y una *Suma theologiae*. Además hemos de citar el escrito *De unitate intellectus* contra Averroes. En San Alberto, el interés científico no es menos vivo que el filosófico. Fué el primero que admitió la distinción neta entre filosofía y teología: «Las doctrinas teológicas no coinciden en sus principios con las filosóficas: la teología se funda en la revelación y en la inspiración, no en la razón». La filosofía procede «por razones y silogismos»; la teología se funda en la fe. Para él, en el fondo, la filosofía definitiva, perfecta, es la aristotélica; no queda más que exponerla y aclararla.

(103) Tomás, de la noble familia de los condes de Aquino, nació el año 1227 en Roccasecca y recibió la primera instrucción en Montecassino. Entró en la orden de Santo Domingo en el año 1243 y su vida está ligada en parte a la de su maestro San Alberto Magno. Enseñó en París, donde tuvo por colega a San Buenaventura, y también en Roma y en Nápoles, donde fué encargado, quizá por Carlos de Anjou, de organizar un *studium generale*. Murió en la abadía de Fossanova en 1274 durante el viaje al Concilio de Lyon. Además de los varios comentarios dedicados a las obras aristotélicas (especialmente a la *Metafísica*, a la *Ética Nicomaquea* y al *De anima*), sus dos obras principales son la *Summa Theologiae* (incompleta) y la *Summa contra gentes* (escrita para la conversión de los gentiles, es decir árabes y musulmanes). [La «Summa» es la forma característica de los tratados de la época: síntesis que abraza todo el saber, es decir, recoge en una visión única las razones de todo lo real, dividida en «partes», en «cuestiones» y en «artículos» con «objeciones» (argumentos contrarios) y «respuestas».] Además de las *Quaestiones disputatae* y las *Quaestiones quodlibetales* (discusiones sobre puntos particulares, desarrollados en la escuela, cuando los oyentes podían interrogar *quod libet*), Santo Tomás escribió muchísimos e importantes opúsculos, entre los que recordamos: *De ente et essentia*; *De aeternitate mundi*; *De unitate intellectus contra averroistas* (uno de los más importantes); *De principio individuationis*; *De regimine principum* (los dos últimos libros de este escrito no son auténticos), donde está expuesta la doctrina política.

les y de dar un fundamento filosófico sólido y coherente a la ortodoxia católica. En esta obra, San Alberto prepara el vasto material con paráfrasis y comentarios sobre Aristóteles, con objeto de restaurar el pensamiento genuino del Estagirita y de hacerlo accesible al mundo latino; Santo Tomás, en cambio, dotado de mayor vigor especulativo, hace una elaboración original del aristotelismo y construye una síntesis nueva entre el pensamiento antiguo y la doctrina cristiana.

Santo Tomás afronta el problema de la relación entre la verdad natural (de razón) y la verdad sobrenatural (de fe) y se esfuerza en salvaguardar los derechos de la razón y los de la fe, distintas pero no separadas. Entre fe y razón no puede haber conflicto, porque una y otra provienen de Dios: *Ea quae ex revelatione divina per fidem tenentur non possunt naturale cognitioni esse contraria*. Por consiguiente, no hay una doble verdad, como pretendían los averroístas: admitir verdades discordantes (las de la razón y las de la fe) es tanto como llevar la contradicción al mismo Dios.

Cuando una proposición filosófica está en contradicción con la verdad revelada, es señal de que la primera contiene un error que la filosofía debe corregir.

Razón y fe tienen cada una su propio dominio autónomo: de la competencia de la primera es el de la verdad natural, mientras que a la segunda le corresponde el campo de la verdad sobrenatural. Las dos verdades no se contradicen, pero tampoco se confunden; la distinción no excluye su acuerdo, así como lo sobrenatural no excluye (o niega) lo natural, sino que lo supone y lo eleva. La filosofía tiene valor como preparación y ayuda de la teología, que viene a ser la coronación de la filosofía. Así, Santo Tomás, a diferencia de la corriente agustiniana hasta entonces dominante, excluye que al conocimiento racional le sea necesaria la revelación divina y reivindica, en su dominio, la suficiencia de la razón, preludiando una de las actitudes más características del pensamiento del Humanismo y del Renacimiento. A la razón natural, independientemente de la revelación, se le reconoce un campo propio de indagación. Sin embargo, no se trata de *separar* religión y filosofía, sino sólo de mantenerlas *distintas*. Delimitación de los dos campos, que, delimitados, vienen a colaborar: la razón para sistematizar las verdades naturales y defender la teología, la fe para completar su obra con la revelación.

A pesar de que los dos campos sean distintos, algunas verdades son, al mismo tiempo, de fe y de razón, como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Por consiguiente, entre fe y razón no hay solamente relaciones negativas, sino también positivas, como

io prueba incluso el hecho de que la razón puede aclarar, aunque ello sea de un modo insuficiente, algunas verdades reveladas y demostrar su conveniencia. En efecto, la *suprarracionalidad* de las verdades de fe no significa *anti-racionalidad* o *irracionalidad*, ya que no contradice a la razón la admisión de un orden de verdades que la trascienden. En pocas palabras: no hay contradicción entre las verdades de fe y las verdades de razón, y las primeras, aunque suprarracionales, pueden ser aclaradas y defendidas por la misma razón.

b) *La metafísica*. — Para Santo Tomás, lo real en cuanto real es *el ser*. Aristóteles, a pesar de identificar lo real con el individuo concreto, es el filósofo de la esencia o forma; Santo Tomás, que introduce en la metafísica aristotélica el principio cristiano de la *creación* (con repercusiones en todo el sistema) es el filósofo del *ser*, por lo que su metafísica, en este sentido, lo es del *existente*.

Puesto que lo real en cuanto real es ser, el ser es lo que el intelecto humano capta inmediatamente como la realidad más conocida: todo cuanto es, si es algo, es ser (*quidquid est, si quid est, ens est*). Sin embargo, es necesario distinguir entre las cosas creadas y Dios.

Según Santo Tomás, no sólo la materia y la forma, sino también la *esencia* y la *existencia* están en relación de potencia y acto. La esencia o *quidditas* comprende todo lo expresado en la definición de la cosa y, por consiguiente, la materia y la forma; de la esencia se distingue la existencia o *ser* (una cosa es conocer lo que algo es — *quid sit* —, y otra saber si es — *an sit*). La existencia es, pues, separable de la esencia: su relación es precisamente de *potencia* (*esencia*) y *acto* (*existencia*). Pero la esencia no puede pasar por sí misma a la existencia; luego el paso de la esencia (potencia) a la existencia (acto) es debido al acto creador de Dios. Por el hecho de que existen entes finitos, existe Dios como el Ser creador. Toda esencia, que no sea Dios, requiere, para existir, el acto creador de Dios. Sólo en Dios la esencia es la misma existencia, porque Dios *es* (existe) por esencia. Por consiguiente, el término *ser* predicado de los entes creados tiene un significado no idéntico al ser mismo predicado de Dios. Entre las criaturas y Dios la relación no es de *univocidad* (identidad) ni de *equivocidad* (simple diversidad), sino de *analogía* o semejanza (*principio de la analogicidad del ser*). En pocas palabras: en las criaturas la existencia es separable de la esencia (y por esto su ser es creado o contingente); en Dios es inseparable, ya que es idéntico a su esencia y, por consiguiente, su ser es eterno y necesario. Dios *es* el ser por esencia; las criaturas *tienen* el ser por participación. En cuanto son, son *semejantes* a Dios, pero no

son Dios, ni Dios es idéntico a ellas. He aquí la *relación de analogía y al mismo tiempo de participación*, extensible a todos los predicados que se atribuyen a Dios y a las criaturas (decir que el hombre es «justo» es predicar de él una perfección distinta de su esencia y de su existencia; predicarlo de Dios es atribuirle a Dios una perfección idéntica a su esencia y a su existencia). No hay, pues, una única ciencia del ser, sino que existe la ciencia de los entes creados construída sobre principios evidentes para la razón (*metafísica*); y la ciencia del Ser necesario o Dios (*teología*), cuya verdad, trascendente a la humana razón, ha sido revelada: la primera se halla subordinada a la segunda y la una es distinta de la otra.

El *esse* de Santo Tomás es, pues, *sintético*, es decir, síntesis de esencia y de existencia, siendo la *esencia lo que el ser es* y la *existencia el acto por el que es*. Todo ser creado remite al supremo Acto de su existir, al Acto creador de Dios. Potencia es la capacidad de ser; *acto* es lo que existe; *substancia* lo que tiene existencia en sí; *accidente* lo que no tiene una existencia autónoma.

De la metafísica del ser tal y como se formula por Santo Tomás brotan los cuatro *principios primeros* de la realidad y del pensamiento: a) el *principio de identidad* (el ser es lo que es); b) el *principio de contradicción* (el mismo ser no puede a la vez ser y no ser); c) el *principio de tercero excluído* (un ser o es o no es); d) el *principio de causalidad* (todo ser existente que no tiene en sí mismo el principio de la propia existencia remite a otro ser que es su causa). Santo Tomás llama *trascendentales* a las propiedades que pertenecen al ser: *uno, verdadero y bueno*. El ser, considerado en sí mismo, es uno; en relación con la voluntad es bueno (en cuanto que todo ente en acto es de algún modo perfecto). Del ser brotan las nociones de *unidad, individualidad, racionalidad, finalidad, bondad y belleza*.

c) *La doctrina del conocimiento*. — Para Santo Tomás, la mente humana, a diferencia de las substancias angélicas o *separadas*, no tiene la intuición inmediata de la verdad: su conocimiento comienza por la sensación y no hay conocimientos innatos e independientes de la experiencia sensible. Sobre este punto recalca la posición de Aristóteles. Por otra parte, el intelecto es la facultad de las esencias universales, las cuales, según Santo Tomás, están en las cosas creadas (*in re*), pero preexisten como formas o modelos ideales en el Pensamiento divino (*ante rem*). Nosotros no las intuimos en Dios, por lo que sólo podemos conocerlas *abstrayéndolas* de las cosas (*post rem*). En el problema de los universales acepta la posición del realismo moderado. El conocimiento es, por lo tanto, un proceso

inverso al de creación: en la creación, el universal se inserta en la materia y se individúa en las cosas singulares; en el conocimiento, en cambio, es abstraído de las cosas. El conocimiento es, por lo tanto, *desmaterialización* o *desindividualización* de la esencia.

El alma, que conoce todas las cosas, «es en cierto modo todas las cosas», no en el sentido de que sea las cosas mismas, sino en el de que es su *especie (forma)*: en el alma no está la piedra, sino la especie de la piedra. Por lo tanto, el intelecto es «una potencia receptora de todas las formas inteligibles», lo mismo que el sentido lo es de todas las formas sensibles. De donde se sigue el principio general de conocimiento: *cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*.

El proceso del conocimiento se inicia con la *sensación (nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu)*. El sentido no capta la materialidad de las cosas, sino su imagen (*especie sensible*): en la sensación, el sujeto que siente y lo sentido forman una unidad indistinta. Potencialmente, la especie sensible contiene implícita la esencia; el *intelecto*, ejerciendo su poder de *abstracción*, la actualiza y capta la *especie inteligible*, la pura forma universal o lo que de una cosa es inteligible. El intelecto no pone el *ser* del objeto, sino que hace que sea *conocido*. El objeto, frente al sujeto cognoscente, es verdadero objeto (*obiectum*). Por lo tanto, la verdad reside en el acuerdo o en la correspondencia entre el intelecto y la cosa, es decir, en el acto con que el intelecto *afirma o niega* la esencia de una cosa. Por esto el concepto refleja la razón de ser de una cosa, el *quod quid est*, la *ratio intima proprietarum*. La verdad es *adequatio rei et intellectus*, es decir, la *species* existente en el intelecto es la *forma* misma de la cosa. La naturaleza es, por lo tanto, la *medida* de nuestro intelecto, cuya verdad reside precisamente en su conformidad con las cosas. Sólo el Intelecto divino mide y no es medido; la naturaleza mide al hombre y es medida por Dios; nuestro intelecto es medido por Dios y por la naturaleza. Dios entiende la totalidad de las cosas con un acto único de conocimiento perfecto; el hombre, en cambio, conoce mediante actos sucesivos, es decir, por razonamiento. A la abstracción del universal le sigue el *juicio (judicium)*, con el que se afirma o se niega algo, y cuyo término lógico es la *proposición*; al juicio, el *rationium* o razonamiento. En el juicio, el *ser* un sujeto y predicado, recompone lo que la abstracción había separado. En pocas palabras: con la abstracción se entiende *lo que una cosa es (quid sit)*; con el juicio se juzga *si es o no es (an sit)*; con el razonamiento se da la *razón de ser* de lo que se afirma o se niega (*propter quid*).

El intelecto, en cuanto tiene capacidad de recibir la especie inte-

ligible, es *intelecto pasivo*; en cuanto tiene poder activo de traducir en acto esta capacidad, es *intelecto agente*, cuya función propia es la abstracción. El intelecto agente, para Santo Tomás, no es extraño a las almas individuales, como el intelecto separado de los averroístas, contra los que polemizó encarnizadamente, sino que es una facultad de los sujetos individuales, a los que les es esencial. El intelecto agente deriva, desde luego, de Dios, pero es el poder iluminador de cada alma. Sólo así el hombre es verdaderamente un *sujeto* de conocimiento.

d) *La existencia de Dios*. — La existencia de Dios, como sabemos, es una verdad de razón y de fe y, por consiguiente, puede ser demostrada racionalmente. Santo Tomás excluye que la existencia de Dios pueda alcanzarse por intuición directa (en tal caso no sería necesaria la demostración) y ni siquiera admite la prueba *a priori*, que parte de la idea de Dios (prueba ontológica), porque del orden de la idea no se puede pasar al orden de la realidad. Dios solamente se demuestra *a posteriori* (*demonstratio quia*), es decir, partiendo de lo que «para nosotros» es primero, o sea, de las cosas sensibles.

Según Santo Tomás, cinco son las *vías* que de lo sensible conducen a Dios. «Todo lo que se mueve es movido por otro»; luego todo movimiento supone una causa; si el motor es a su vez movido, supondrá a su vez otra causa y así hasta el infinito; luego hay un *Primer Motor inmóvil*, que es la Causa inmóvil del movimiento (1.^a vía). Todo depende de otro, es decir, todo *efecto* tiene su *causa*; por consiguiente, existe una *Causa primera incausada* (2.^a vía). Todas las cosas son *contingentes*, pueden existir como también pueden no existir, pero lo que es contingente no tiene la razón de ser en sí, sino en *otro*, en algo *no contingente*, luego existe el *Ser necesario* (3.^a vía). Todo tiene un *grado de perfección*; luego existe el *Ser perfectísimo* (4.^a vía). Todo ser se dirige a un fin y todo el universo está ordenado a su fin; pero las cosas naturales se hallan privadas de inteligencia; luego existe una *Inteligencia ordenadora* (5.^a vía). La estructura lógica de las «cinco vías» es siempre la misma: se parte de un *hecho* (las cosas tienen movimiento, las cosas son contingentes, etc.); se aplica un principio (lo que se mueve, por otro se mueve; todo efecto remite a una causa, etc.); y se concluye diciendo que Dios existe. Las tres primeras pruebas están fundadas en el principio de causalidad y pueden reagruparse bajo la única denominación de *prueba cosmológica*; las dos últimas sobre el principio de finalidad y constituyen ambas la prueba *finalista* o *teleológica*. Por consiguiente, Dios existe como Motor inmóvil, Causa Primera, Ser necesario, Perfección absoluta e Inteligencia ordenadora. Luego a la pre-

gunta de «si Dios existe» (*an Deus sit*), la razón, en armonía con la fe, responde positivamente (104).

e) *El mundo*. — La existencia del mundo depende de Dios. Las criaturas *tienen el ser*, pero *no son el ser* (de otro modo se identificarían con Dios). En su *esencia* no está implícita la *existencia*; es Dios quien les da la existencia haciendo que lo *posible* (esencia) se actualice (venga a la existencia). El procedimiento para demostrar la existencia de Dios fué formulado en parte por Aristóteles y por Avicena, pero el Dios de Santo Tomás no es el Dios aristotélico: es Creador y Providencia, no sólo respecto al mundo en su conjunto, sino también con relación a cada una de las criaturas. Es Dios quien comunica el ser a las cosas y, por consiguiente, además de *saber*, es también *hacer*; no es puro Intelecto, sino también Voluntad activa. A su voluntad de amor y de bondad se deben la creación (Santo Tomás rechaza el emanacionismo neoplatónico, renovado, a través de Aristóteles, por los árabes y por los hebreos) y la conservación de lo creado. Sin embargo, el Aquinate sostiene con osadía que no se puede excluir racionalmente la *coeternidad del mundo y de Dios*: que el mundo tenga un comienzo en el tiempo, es únicamente una verdad de fe, pero es una verdad de razón que el mundo ha sido producido de la nada. En cuanto producido de la nada, es creado; pero esto no implica admitir necesariamente que haya tenido comienzo en el tiempo.

El mundo, creado por Dios, está constituido por un orden jerárquico que va desde los ángeles, sustancias puramente espirituales, a los cuerpos inorgánicos. Santo Tomás, a diferencia de Aristóteles, afirma que existen sustancias espirituales o puras formas, como los ángeles, sin materia (*formas separadas*).

A propósito de esto surge un problema, que hemos puesto de relieve al tratar del Estagirita: la *especie*, idéntica en todos, ¿cómo se diversifica en los individuos? ¿Cuál es el principio de la diversidad y multiplicidad numérica, si la especie es idéntica y una? En pocas palabras, ¿cuál es el *principio de individuación*?

La forma es idéntica en todos los individuos de la misma especie (por ejemplo, la forma del hombre es común a todos los hombres). Por otra parte, la materia no puede ser principio de individuación porque, por sí misma, es indeterminada e indiferenciada. Según Santo Tomás, el principio de individuación está en la materia «considerada bajo determinadas dimensiones», es decir, en una de-

(104) No se confunda el problema de la existencia con el de la esencia de Dios (*quid Deus sit*).

terminada *cantidad* de materia (*materia signata quantitate*), en las particulares dimensiones espaciales y temporales que constituyen *este* individuo (*hic et nunc*). La cantidad (este determinado cuerpo), o sea las dimensiones espacio-temporales, es el principio de individuación (105).

f) *El hombre*. — El alma humana, aunque es una substancia espiritual, sin embargo, a diferencia de Dios y de los ángeles, está unida, por naturaleza, al cuerpo. Las funciones vegetativa, sensitiva e intelectual no implican una triplicidad de almas: el intelecto es la única forma de toda la vida del hombre, comprendidas las funciones vegetativa y sensitiva.

Para defender la unidad del compuesto humano (*unidad substancial* de alma y cuerpo), afirma con Aristóteles que el alma es forma del cuerpo (*entelequia*). Pero, como pura forma, es *espiritual*; su función esencial, la intelectual, es *superorgánica*. Las intelecciones y las voliciones, actos propios del alma, son independientes de la materia; por consiguiente, el principio del que brotan (el alma) también es independiente de ella. Por otra parte, aunque la intelección es inmaterial, se halla ligada a condiciones corpóreas (hemos visto que no hay especie inteligible sin especie sensible), por lo que se ha de concluir que el alma intelectual, en su función de entender, depende *extrínsecamente* del cuerpo, siendo *intrínsecamente* (*en cuanto a su ser*) independiente de él. Por lo tanto, el alma, respecto al cuerpo, es substancia *separada*. De esto se sigue la *inmortalidad*; si el alma no depende intrínsecamente del cuerpo, la corrupción del cuerpo no le atañe. El intelecto conoce el ser y desea ser siempre; el deseo natural nunca es vano.

g) *La doctrina moral*. — La voluntad es la facultad apetitiva del bien. Como el objeto del intelecto es el ser bajo la forma de la verdad, así el objeto de la voluntad es el ser bajo la forma del bien. Una acción es *objetivamente* buena según su conformidad con el grado de bien que apetece; mala, según su disconformidad (por ejemplo, amar las cosas finitas más que a Dios, es un mal). Una acción es *subjetivamente* buena o mala según su conformidad o disconformidad con la *conciencia* del orden de los seres. En el caso afirmativo, la *norma* viene a ser *conciencia práctica*.

Si el intelecto nos diera la aprehensión inmediata de Dios, es

(105) No deben confundirse individuación y persona. La *materia signata* indica la cantidad de materia que individúa a un hombre y lo distingue de otro. No significa enteramente a la persona, que está constituida por el alma, en la que hay que situar el principio de la persona misma.

decir, si a la voluntad se le presentara el Bien sumo, ella lo apetecería necesariamente. En tal caso no habría libertad de escoger. Pero, en la vida actual, el intelecto sólo aprehende bienes particulares, *relativos*, frente a los cuales la voluntad no se ve necesitada: es *libre* de escoger (*libre albedrío*).

Sin embargo, esto no basta para definir la libertad, la cual no es solamente carencia de necesidad intrínseca, sino también *autodeterminación*. En efecto, sin la determinación de querer, nunca existiría el acto de volición. En el acto de volición, la voluntad *sigue* al intelecto: *el conocer precede al querer*. Sin embargo, añade el Aquinate, es la voluntad la que fija al intelecto sobre uno u otro juicio. Por lo tanto, el intelecto ilumina a la voluntad, pero la voluntad *fija* el juicio del intelecto; no en el sentido de que ella contribuya al conocimiento intelectual, sino en el de que puede fijar el intelecto sobre una cosa con preferencia a otra. El intelecto considera siempre el objeto en general (*juicio especulativo*); la voluntad lo fija en un solo aspecto concreto en relación al sujeto y habida cuenta de una circunstancia particular (*juicio práctico*). La *libertad* consiste, pues, en la posibilidad de escoger entre bienes particulares; el *mérito* reside en saber escoger. Por consiguiente, el acto del querer es a la vez racional y libre. En cuanto racional incluye la *justificación*, en cuanto libre la *responsabilidad* y, por tanto, la sanción. Cuando la voluntad no quiere lo que el intelecto conoce, tenemos el mal moral, el cual es un acto de la voluntad, en el que el juicio práctico se halla en disconformidad con el teórico. De esta disconformidad es responsable el libre albedrío en virtud del mal uso que el hombre puede hacer de él. La *culpa* es, en efecto, el acto con el que el hombre escoge deliberadamente el mal, es decir, obra en disconformidad con el orden racional. Por consiguiente, el mal es una deficiencia, como había dicho San Agustín.

El fin del hombre, dice Santo Tomás con Aristóteles, es el *perfeccionamiento* de la propia naturaleza. Tal perfeccionamiento se cumple solamente en Dios. Por esto la voluntad, por muchos bienes particulares que atesore, permanecerá siempre insatisfecha y siempre aspirará al Bien sumo, en cuya posesión reside la suprema *beatitud*. El fin del hombre es trascendente al hombre.

Para que sea buena, la voluntad debe conformarse a la *norma moral*, que está *en nosotros* como reflejo de la ley *eterna* de la voluntad divina. El fundamento de la norma moral es, por consiguiente, Dios, pero la norma es intrínseca a nuestro ser. Sin embargo, no conocemos la ley eterna; para regular nuestra conducta nos basta con la *ley natural*, como ley de nuestra conciencia. Los principios prácticos son mandatos de esta ley y es preciso reconocerlos y practicarlos

siempre siguiendo la disposición natural para entenderlos, el *habitus* (*sindéresis*), que nos dirige al bien. Santo Tomás acepta la distinción aristotélica entre virtudes *intelectuales* y *morales*, las últimas de las cuales se reducen a las cuatro virtudes cardinales (prudencia, templanza, justicia y fortaleza). Las virtudes intelectuales y morales son suficientes para conseguir la felicidad en esta vida, no para la bienaventuranza eterna, para la que son necesarias las tres virtudes teologales: *fe*, *esperanza* y *caridad*, infusas por Dios en el hombre.

h) *La doctrina política*. — Santo Tomás distingue tres clases de leyes que dirigen la comunidad hacia el *bien común*: la *ley natural*, común a todos los hombres (conservación de la vida; procreación y educación de los hijos; deseo de la verdad); la *ley humana* o positiva, establecida por los hombres sobre la base de la ley natural y dirigida a la común utilidad; la *ley divina*, que guía a cada hombre a la consecución de su fin sobrenatural.

Para Santo Tomás, lo mismo que para Aristóteles, el hombre, por naturaleza, es un «animal político»; el Estado es una necesidad natural para el «bien vivir» de la comunidad. Toda forma de autoridad deriva de Dios: respetarla es respetar a Dios; toda forma de gobierno, con tal de que garantice los derechos de la persona y el bienestar de la comunidad, es buena (pero Santo Tomás prefiere la monarquía). La *tiranía*, que por cierto no cumple con estos requisitos, es fuente de todos los males y es lícito rebelarse contra ella, incluso con las armas. Por esto el Estado debe reconocer sus límites, tanto en relación con los individuos como con la Iglesia. Lo mismo que la razón y la fe tienen dos campos distintos y autónomos, así también la Iglesia y el Estado son sociedades que tienen sus propios fines. Y al igual que no hay conflicto alguno entre la fe y la razón, si esta última tiende a la verdad y se mantiene en sus límites, tampoco hay conflictos entre la Iglesia y el Estado, si cada una de las dos autoridades tiende a realizar los fines que le son propios y si ambas colaboran en la realización del único fin, el bien común. Pero el fin que persigue la Iglesia (guiar a los hombres a la fruición de Dios) es superior al del Estado; el Estado, por consiguiente, debe subordinarse a la Iglesia, a cuyo jefe (el Papa) le confió Cristo el gobierno religioso. El *derecho positivo* es verdaderamente derecho cuando es traducción escrita del natural, impreso en nosotros por Dios (*non jus quia jussum est*, sino *jus quia justum est*). De este modo es posible, para el bien de todos, la colaboración de los dos poderes.

i) *La pedagogía*. — Santo Tomás fué un gran maestro, y además eficaz: sus obras de filosofía y de teología nacieron de la práctica

de la enseñanza, en la escuela. La exposición que emplea es, en efecto, la que entonces se usaba: formulación de la *cuestión* a tratar; distinción de las cuestiones particulares ligadas a ella; exposición de las tesis adversas sobre cada una de éstas y citas de textos sagrados contrarios a ellas; formulación exacta de la solución y demostración de ésta con argumentos racionales, con que se refutan las otras tesis. Es el procedimiento deductivo-silogístico, del que abusará la Escolástica de la decadencia.

Santo Tomás, en el *De Magistro*, se vuelve a plantear el problema de San Agustín: ¿cuáles son la naturaleza y la posibilidad de la enseñanza? Como sabemos, San Agustín sostiene que la educación es autoeducación y que la obra del maestro tiene el carácter de auxiliar. Santo Tomás, al atender nuevamente el mismo problema, distingue entre enseñanza «exterior» y enseñanza «interior». Cuando «Agustín, en el *De Magistro*, demuestra que sólo Dios enseña, no pretende excluir con ello el que el hombre enseñe exteriormente, sino que dice que sólo Dios enseña interiormente»; por consiguiente, *la educación es interior*, pero es necesaria la acción *didáctica exterior* del maestro. De este modo, Santo Tomás establece la importancia de la didáctica: *la educación es autoeducación, pero no es autodidáctica*; por esto es indispensable la obra didáctica o «mostriz» del maestro.

En efecto, el desarrollo del intelecto, como hemos dicho a propósito del problema del conocimiento, es *paso de la potencia al acto*: el intelecto tiene la *capacidad o virtualidad de entender, es lumen natural de razón*, que se determina en algunas nociones comunes (ser, causa, substancia, etc.). Pero si el intelecto es virtualidad, es necesaria una causa eficiente que efectúe el paso de la potencia al acto, es decir, la *obra del maestro*. El paso al educando es *interior* pero la *obra externa* del maestro es indispensable. Así, a diferencia de San Agustín, *Santo Tomás, dentro de la interioridad misma del acto educativo, justifica el momento de la enseñanza.*

CAPÍTULO VIII

LAS POLÉMICAS DOCTRINALES Y LA DISOLUCIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

1. El averroísmo latino y Siger de Brabante

Las dos grandes corrientes filosóficas, cuyos más altos exponentes son San Buenaventura y Santo Tomás y que representan dos actitudes diversas frente a la filosofía de Aristóteles, no expresan más que la parte más significativa del pensamiento del siglo XIII, rico también en posiciones que derivan del mismo aristotelismo. De las encarnizadas luchas entre las distintas corrientes nacieron las instancias que, a comienzos de los primeros decenios del siglo XIV, condujeron a la decadencia y a la disolución de la Escolástica.

Una de estas direcciones es el *averroísmo latino*, que floreció en la Facultad de artes, distinta de la teológica, donde el Aristóteles interpretado por Averroes tuvo desde el principio, como sabemos, una entusiasta acogida. El principal pensador de la dirección averroísta (que vió en el tomismo un aristotelismo distinto al de Aristóteles) fué, en la Universidad de París, el belga Siger de Brabante (106), contra el que polemizó vigorosamente Santo Tomás de Aquino.

(106) Siger enseñó en París entre el año 1270 y el 1277, al mismo tiempo que Santo Tomás. La polémica entre aristotélicos averroístas y aristotélicos antiaverroístas en este periodo fué muy encarnizada. En el año 1270, Esteban Tempier, obispo de París, condenó oficialmente el averroísmo. La condena produjo turbulencias en la Universidad parisina, que condujeron a una segunda condena, la de 1277, efectuada también por el mismo obispo. En las 219 proposiciones condenadas, además de las doctrinas averroístas, también se hallaban incluidas algunas tesis tomistas.

Siger, afectado más directamente por la condena del obispo de París, al ser citado a que compareciera ante el Inquisidor de Francia, se trasladó a Italia, donde fué condenado a ser internado en la Curia. Murió en Orvieto hacia el 1284. Su principal obra es *De anima intellectiva*, donde expone y sostiene la conocida tesis averroísta sobre el intelecto agente.

Síger, firme en la interpretación averroísta de Aristóteles, refuta la tesis fundamental del tomismo, es decir, la separabilidad, en las cosas contingentes y finitas, de ser y existencia. Si ningún hombre existiera, dice Síger, la misma naturaleza humana (esencia) quedaría suprimida; por consiguiente, ser y existencia son inseparables. De este modo se destruía el principio de creación, pues el ser resulta necesario y eterno. Síger sostiene, por tanto, la eternidad del mundo y la indestructibilidad de las especies vivientes y niega la Providencia divina. Sobre la *vexata quaestio* de la unidad del intelecto en la especie humana, admite la existencia de un alma intelectiva única para todos los hombres, separada del cuerpo, inmaterial. No existe, pues, la inmortalidad personal del hombre, sino la inmortalidad del único intelecto. Por consiguiente, no hay premios ni castigos después de la muerte: las acciones buenas tienen en sí mismas su premio, y las malas su castigo.

Síger y los otros averroístas, acusados de herejía, se defendieron diciendo que ellos, como «filósofos», se atenían a la verdad racional (es decir, a la filosofía de Aristóteles); como «creyentes» permanecían fieles a las enseñanzas de la fe. Ya conocemos la crítica de Santo Tomás a la doctrina de la doble verdad (107).

A pesar de su condena, el averroísmo continuó teniendo seguidores durante todo el siglo XIV, pero de escasa originalidad. Fiel a Aristóteles, al que identifica con la filosofía y con la razón, se hizo estéril en esta posición servil hacia la doctrina del filósofo griego. De París, el centro del aristotelismo averroísta, pasó a Padua, donde tuvo seguidores hasta el siglo XVII.

2. El agustinismo de Oxford y Roger Bacon

Mientras en la Universidad de París se trataban apasionadamente problemas metafísicos y teológicos, en la Universidad de Oxford, centro del agustinismo franciscano, también en virtud de la difusión del aristotelismo, era muy vivo el interés por las investigaciones científicas, físicas y matemáticas. Así, los franciscanos de Oxford continuaron las tradiciones de la Escuela de Chartres e injertaron la tendencia naturalista en el antiguo tronco del misticismo platonizante.

(107) Contra el averroísmo y en defensa de la ortodoxia católica escribió el franciscano español Raimundo Lulio (1235-1315), famoso por su *Ars magna*, una especie de sistema lógico o arte de combinar los términos simples para descubrir los principios del saber. Más que como filósofo tiene importancia como apologeta y místico. Según Lulio, la fe misma suscita en el creyente las razones necesarias que la justifican.

Los dos maestros franciscanos de esta dirección fueron: Roberto Grosseteste (el iniciador) y sobre todo Roger Bacon (108), el *doctor mirabilis*, máximo representante del experimentalismo científico. Roberto aplica las matemáticas a la explicación de los fenómenos naturales: para él, la física se reduce a las reglas de la figura y del movimiento. Más que a la investigación matemática, Bacon, en cambio, apela a la experiencia. La abstracción y el método silogístico son insuficientes para darnos a conocer las cosas sin el auxilio de la observación y de la experiencia de los hechos. La *autoridad* es el fundamento de la fe, pero no nos hace comprender la naturaleza de las cosas que se creen; además, de poco sirve para el conocimiento de las cosas naturales. La *razón* completa a la autoridad, pero no basta para distinguir lo verdadero de lo falso; al menos nos deja siempre en la duda. Sólo la *experiencia*, que confirma y verifica, da solidez a la demostración. Nada puede conocerse perfectamente sin ella. Bacon es el precursor del método experimental.

Distingue una doble experiencia: la del *sentido externo* (*per sensus exteriores*), humana, que nos da a conocer el mundo sensible (las verdades naturales); y la del *sentido interno* (*scientia interior*) o iluminación interior de Dios, que culmina en el *arrobamiento* (*raptus*). Así, la experiencia mística completa a la científica. Bacon es uno de los precursores de la ciencia moderna, aunque sólo sea por haber visto que únicamente con la matemática pueden constituirse como tales las demás ciencias.

3. El voluntarismo de Duns Scot

Los más geniales y aguerridos adversarios del aristotelismo averroísta y tomista proceden del ambiente franciscano de Oxford, entre finales del siglo XIII y comienzos del XIV. De este modo se inicia, dentro de la misma Escolástica, el movimiento de crítica interna que conduce primeramente a la ruptura del equilibrio creado por la síntesis tomista y no mucho después a la decadencia de la Escolástica.

En Oxford se formó y enseñó el campeón del agustinismo franciscano, John Duns Scot (109), el *Doctor subtilis*, crítico del tomis-

(108) Nació en Inglaterra hacia el año 1214. Fué maestro en la Universidad de Oxford desde el 1250 al 1257. Fué condenado y sufrió prisión. Murió hacia el año 1294. Sus obras más importantes son: el *Opus majus*, el *Opus minus* y el *Opus tertium*.

(109) John Duns Scot nació quizá en Escocia hacia el año 1270. Enseñó en Oxford hasta el 1304 y en París hasta el 1308. Murió en Colonia en el mismo año. Sus obras principales son: *Comentario a los libros de las Sen-*

mo en nombre de un agustinismo que, abandonadas muchas de las tesis tradicionales, introduce otras aristotélicas. El scotismo, desde este punto de vista, puede considerarse como un intento de asimilación de algunas tesis aristotélicas al contenido doctrinal de la tradición agustiniana.

Duns Scot rechaza la solución tomista del problema de la relación entre la fe y la razón y le opone una solución que es también casi antitética a la del agustinismo tradicional: la *separación* entre la teología y la filosofía. Para Duns Scot, en efecto, no hay verdades de fe demostrables o discutibles racionalmente como la inmortalidad del alma individual y la Providencia divina. Todas las verdades de fe son meramente *creíbles* (*credibilia*). Duns Scot se sirve del aristotelismo no para corregirlo y ponerlo al servicio de la teología (Santo Tomás), sino para adoptarlo como límite de la razón humana, es decir, como la posición que marca el dominio del conocimiento, más allá del cual comienza el campo de la fe, que no es cognoscitivo, sino práctico. En Duns Scot hay una *exigencia crítica*, acaso inconsciente, que es precursora del pensamiento moderno. En efecto, para Duns Scot, la única demostración racional válida la da el proceso silogístico, según el cual sólo es verdadero lo que puede ser deducido *a priori*, de conceptos dados.

Habida cuenta de esto, como el hombre no conoce la esencia de Dios, las verdades de fe no son deducibles *a priori* y, por consiguiente, la teología no puede tener una sistematización racional; sólo se apoya en la revelación. No es ciencia especulativa, sino *ciencia práctica*, es decir, sólo da normas directrices y reguladoras de nuestra conducta. Esta decidida separación de teología y filosofía, de fe y de razón rompe el equilibrio tomista y comporta graves consecuencias que pronto se dejarán sentir en el desarrollo del pensamiento. La *theologia rationis* cede el puesto a la *theologia fidei*. Con Duns Scot finaliza en verdad la Escolástica, porque con él queda negado como problema precisamente el que la caracteriza: el de la relación entre filosofía y teología. Como el mismo Duns Scot escribe: «La fe no es un hábito especulativo, ni el creer es tal, ni la visión que de él se sigue es especulativa, sino práctica».

A diferencia de Santo Tomás, Scot no admite substancias separadas: todos los seres están compuestos de materia y de forma y

tencias, llamado también *Opus Oxoniense* (escritos relacionados con la enseñanza en Oxford); los *Theoremata subtilissima* y los *Reportata Parisiensis* u *Opus parisiense* (escritos relacionados con su enseñanza en París). Es también importante el *De primo rerum omnium principio*, quizá obra de su juventud. Algunas obras que le han sido atribuidas por la tradición no le pertenecen.

los más complejos tienen una pluralidad de formas. Los géneros y las especies son las formas que determinan los grados de la jerarquía de los seres. Sin embargo, sólo son reales los individuos concretos: no *el hombre en universal*, sino los singulares individuos humanos. ¿Qué realidad tienen entonces los géneros y las especies? ¿Cómo se diferencia la única especie en la multiplicidad de los individuos? El primero es el problema de los universales; el segundo, el de la individuación.

Respecto al primer problema, Duns Scot critica lo mismo al nominalismo, que considera al universal como un puro nombre, que al realismo. El fundamento real del universal reside, para él, en la *esencia* de las cosas, que, sin embargo, no es ni universal ni individual. En la naturaleza, la esencia se presenta individuada, y el intelecto, hallándola realizada en varios individuos, la universaliza. El universal es, por lo tanto, la referencia, operada por el intelecto, de una misma esencia a una multiplicidad de individuos. Por consiguiente, los universales no existen en las cosas, sino en la mente.

¿Pero qué es lo que *individúa* a la esencia o especie? Duns Scot critica la doctrina tomista de que el principio de individuación sea la *materia signata quantitate*. La materia, de suyo indeterminada, no puede ser principio de determinación. La individuación reside, en cambio, en una *contracción* y limitación de la esencia, por la que la esencia se determina y se hace especialísima: *esta esencia aquí y este ente aquí: haecceitas*. La *haecceitas* es la determinación última y cabal de la materia, de la forma y de su compuesto. Por esto, para Scot, la individuación no es degradación, sino perfección del ser.

Contra Santo Tomás, Scot reivindica el primado de la voluntad sobre el intelecto: es la primera la que determina al segundo a fijarse y a pronunciarse sobre una verdad con preferencia a otra. Es verdad que la voluntad no puede querer ningún bien sin conocerlo y que el juicio teórico precede al acto de querer; pero tanto las representaciones como los juicios son causas *ocasionales y no determinantes del querer* mismo. La voluntad tiene en sí misma el poder de autodeterminación: quiere lo que quiere sólo porque lo quiere. De este modo, la voluntad corre el riesgo de hacerse puramente arbitraria y el acto volitivo de ser arracional.

También en Dios, dice Scot, la voluntad tiene supremacía absoluta e incondicionada. Dios ha querido lo que ha querido (y podía haberlo querido de otro modo o no quererlo) no por necesidad racional (*voluntas nihil de necessitate vult*), sino porque así ha querido. Dios no ha querido este mundo porque éste sea racional, sino que el mundo es racional porque Dios lo ha querido; y de un modo semejante Dios no quiere la ley moral porque sea buena, sino que la

ley moral es buena porque Dios lo quiere. Las verdades son *ex decreto*: «No hay ninguna causa por la que la voluntad divina haya querido esto o aquello, sino que la voluntad es la voluntad y no está precedida por causa alguna».

4. El nominalismo de Guillermo de Occam

Sobre el problema de los universales, Scot había formulado una solución de compromiso entre el nominalismo y el realismo. Esta posición es profundizada por su genial discípulo Guillermo de Occam (110), el *Doctor invincibilis*, el cual reelabora el scotismo a base del principio de que una multiplicidad de formas no ha de ponerse sin necesidad (*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*) (111). Por esto rechaza la doctrina de la pluralidad de formas, típica de la escuela franciscana.

El antirrealismo es el rasgo característico de la especulación occamista. Los universales no tienen realidad objetiva: sólo existen en nuestro intelecto y por obra de nuestro intelecto; no tienen realidad ni en las cosas ni en la mente de Dios. Un cierto número de objetos particulares presenta semejanzas o identidad de caracteres; el concepto no es más que un *signo*, existente en el intelecto, de tales caracteres comunes; un signo con que el intelecto reúne bajo un mismo *nombre* un cierto número de individuos que guardan afinidad. En pocas palabras, el concepto es el acto con que el intelecto piensa un mismo predicado de muchas cosas. Las especies o formas sensibles e inteligibles, como entidades reales intermedias entre el sujeto y el objeto, no son necesarias. El concepto es universal porque es referido a muchas cosas. El universal es, por consiguiente, un término o un nombre (*terminismo* o *nominalismo*) que significa muchas cosas: *conceptus mentis significans univoce plura singularia. Real es el individuum*.

Ahora bien, si sólo el individuo es real, de ello se sigue que el

(110) Guillermo nació en Occam (Inglaterra) en los últimos años del siglo XIII y estudió y enseñó en Oxford. Citado ante el tribunal eclesiástico de Aviñón, bajo la acusación de herejía, se refugió en Pisa junto al emperador Luis de Baviera, al que Occam sostuvo en la lucha contra el papa Juan XXII. Siguió al emperador a Munich, en donde redactó muchos escritos políticos en defensa de la autoridad imperial contra la curia de Aviñón. Murió en 1350. De sus obras filosóficas citamos: *Comentarios a las Sentencias*, *Centiloquium Theologicum*, *Summa totius logicae*. De los escritos políticos: *Compendium errorum papae Johannis XXII*, *Quaestiones octo super potestate ac dignitate papali*.

(111) Este principio es conocido con el nombre de «navaja de Occam».

conocimiento verdadero es sólo el que atañe al individuo. En efecto, para Occam, el conocimiento *conceptual* o *abstractivo*, propio del universal, es confuso e indeterminado, ya que sólo capta los caracteres comunes a varios objetos y deja escapar lo que tiene de particular (de lo que prescinde) y que los distingue. El verdadero conocimiento es el *intuitivo*, que capta claramente lo individual y concreto en la percepción sensorial. La revalorización de la experiencia va aparejada en Occam con un vivo interés por las ciencias experimentales. La especulación metafísica pierde su primado y la atención se vuelca sobre el mundo físico. El occamismo es el precursor de la orientación naturalista del Renacimiento.

La desvalorización de la metafísica y del conocimiento conceptual lleva a Occam a acentuar, más que Scot, la separación entre fe y razón. De ningún problema metafísico cabe demostración racional; la fe no puede encontrar ningún apoyo en la razón. Los dos campos se guardan mutua indiferencia: la teología no es ciencia racional: Dios no interesa a la filosofía. Sobre este punto, el occamismo se acerca al averroísmo. Esta es la hora en que el problema de la Escolástica (acuerdo entre la filosofía y la verdad revelada) pierde todo interés: la especulación se orienta muy pronto hacia nuevos problemas.

Igual que la fe y la razón quedan *separadas*, así también la Iglesia y el Estado. Por esto Occam sostiene el contraste entre los dos poderes y tiende a acentuar la superioridad del Estado sobre la Iglesia. También en el problema político se halla Occam en contra de la concepción medieval y constituye un precedente de las direcciones modernas (112).

5. Las corrientes místicas del siglo XIV y Meister Eckhart

El misticismo de San Buenaventura (y antes, en parte, el de los victorinos), como hemos visto, no llega a negar la validez de la razón. En el siglo XIV el misticismo florece de nuevo como consecuencia de la decadencia del intelectualismo y de la difusión del occamismo. Ahora que razón y fe se hallan netamente separadas y que las

(112) Vasta fué la influencia de Occam en el siglo XIV. Se pueden distinguir dos direcciones, que corresponden a dos aspectos de la especulación occamista: la dirección más estrictamente *filosófica*, que acentuó la posición antimetafísica de Occam, representada por el maestro parisino Nicolás D'Aurcourt († 1350 aprox.), que por su crítica al principio de causalidad y al concepto de substancia viene a ser el precursor del fenomenismo de Hume; y la dirección *positiva* o *científica*, de mayor importancia, representada sobre todo, además de por Juan Buridán, por Nicolás de Oresme († 1382), que

verdades teológicas han sido puestas más allá del conocimiento racional, para llegar a Dios sólo quedan las vías del amor y de la intuición extática. Los motivos místicos de la especulación neoplatónica y agustiniana, de los victorinos y de San Buenaventura, vuelven a alimentar la mística del siglo XIV. Se trata, en pocas palabras, de restablecer, dejando a un lado la vía racional, una relación directa entre Dios y la criatura, de modo que se justifique la fe.

De los místicos ortodoxos es el más representativo el flamenco Jan Ruysbroeck (1293-1381), que con su obra impulsó un renacimiento de la vida ascética, del que salió una de las obras capitales del misticismo católico, la *Imitación de Cristo*, atribuida a Tomás de Kempis (1380-1470).

La dirección mística de inspiración más netamente neoplatónica tuvo una lozana floración en Alemania. Con ella nació el llamado *misticismo especulativo*, que no se limitó a describir la ascensión del hombre a Dios, sino que buscó su justificación racional, fundada en la unidad esencial de las criaturas y de Dios. Su gran figura fué el Maestro Eckhart (113), verdadero maestro de la mística especulativa, que ejerció su influencia sobre la mística alemana, flamenca y francesa del siglo XV (y sobre toda la mística alemana sucesiva) e, indirectamente, incluso sobre los grandes místicos españoles del siglo XVI. Más que como precursor del protestantismo, se le estudia a la luz del pensamiento medieval. Algunas de sus audaces afirmaciones pueden encontrar una justificación mística. Es cierto, no obstante algunas de sus afirmaciones en contra, que se sirve de las tesis tomistas de la analogía y de la distinción entre esencia y existencia, pero llega a conclusiones opuestas a las de Santo Tomás: las criaturas no tienen realidad alguna (son «pura nada» y su esencia depende solamente de Dios); su ser es idéntico al ser de Dios. De este modo concluye (aunque místicamente) en la identificación de criatura y Creador en el acto contemplativo del éxtasis. El mundo es coeterno a Dios y se identifica con el Verbo, habiendo sido pro-

formuló la ley de la caída de los graves, intuyó el movimiento diurno de la tierra y, de un modo vago, la geometría analítica, anticipándose así a Galileo, a Copérnico y a Descartes. De entre sus obras, citamos: *De difformitate qualitatum* y el *Tratado de la esfera*. La mística tuvo su más alto representante en Jean Gerson (1363-1429), el *Doctor christianissimus* (el amor, fundamento de la vida mística, es, en cuanto tal, conocimiento experimental de la realidad sobrenatural).

(113) Quizá nació en Gotha, en 1260. Vistió el hábito dominico, enseñó teología en París y en Colonia y fué gran predicador en lengua alemana. Acusado de panteísmo y de averroísmo, dos años después de su muerte (1327), fueron condenadas algunas de sus proposiciones. Dejó *Sermones* y *Tratados* en alemán y varias obras en latín (*Opus tripartitum*).

ducido al mismo tiempo que éste. De Dios nada puede decirse (teología negativa): es una esencia supraesencial y una nada que sobrepasa a todo ser.

Junto al scotismo y al occamismo se ha de tener presente el misticismo especulativo de Eckhart para explicar el origen de la filosofía moderna.

6. La disolución de la Escolástica

Los rasgos fundamentales del scotismo y especialmente del occamismo pueden considerarse como los elementos de la disolución de la Escolástica. Una vez excluida la posibilidad, incluso limitada, de un fundamento racional del contenido de la fe, el problema escolástico del acuerdo entre fe y razón y de la sistematización racional del dogma deja de existir. El interés, como hemos dicho, se vuelca sobre la indagación científica. La Escolástica de la segunda mitad del siglo XIV y del siglo XV carece de toda genialidad especulativa. Se agota (especialmente el occamismo) en disputas y en sutilezas sofísticas, en un dédalo de problemas inútiles e irrisorios. Y, como sucede en todas las épocas de decadencia, los escolásticos apelan al principio de autoridad: o de Aristóteles (del averroísta), hacia el que los postreros aristotélicos guardan una verdadera idolatría; o de Santo Tomás. Su intransigencia les aparta del desarrollo del pensamiento.

LA ESCOLÁSTICA (siglos XIII-XIV)

El despertar cultural;
las Universidades { La transformación de algunas escuelas episcopales
y privadas en renombrados y organizados cen-
tros de estudio; nacimiento de las Universidades.
Su organización y centros más importantes.
La cultura árabes y las nuevas órdenes religiosas
de los *dominicos* y de los *franciscanos*.

La filosofía
árabe

AVICENA
(† 1037)

El ser como existencia: origen del ser como
existencia y transmisión de la existencia a la
esencia. El ser-existencia no tiene en sí su
razón de ser, la cual le es dada por el Ser
en sí o por Dios, causa primera de todas las
cosas. De Dios procede todo *por necesidad*.

AVERROES
(1126-1198)

El mundo *emana de Dios*, pero las formas se
hallan *ab aeterno* ínsitas en la materia. Todo
hombre tiene una *disposición* a pensar (*inte-
lecto pasivo*), sobre el que obra el único *In-
telecto activo*, que sólo accidentalmente se
une con el intelecto pasivo para traducir en
acto las formas inteligibles (*intelecto adqui-
rido*). La doctrina de la *doble verdad* y la
polémica sobre el aristotelismo.

La filosofía
judáica

AVICEBRÓN
(1020-1079)

Hay una *materia universal*, a la que se redu-
cen todas las materias; es el sostén de la
forma. La doctrina *hilemórfica de las subs-
tancias espirituales*.

MAIMÓNIDES
(1195-1204)

Filosofía y fe son conciliables; es más, la pri-
mera confirma las verdades de la Biblia. La
creación es un acto libre de Dios (contra
Avicena).

ALEJANDRO
DE HALES

ROBERTO
GROSSETESTE
(† 1253)

S. BUENAVENTURA
(1221-1274)

MATEO
DE ACQUASPARTA
(† 1302)

JOHN PECKAM
(1240-1293)

ENRIQUE
DE GANTE
(† 1293)

El mundo no es eterno, ni la materia prima es coeterna a Dios: la creación ab aeterno es contradictoria. Vuelve sobre la doctrina agustiniana de las razones seminales. La pluralidad de las formas. No hay materia privada de forma: la materia es un acto incompleto. Las substancias incorpóreas tienen una materia spiritualis. El alma, por sí misma, es substancia completa, es decir, forma y materia (materia espiritual) y, por consiguiente, independiente del cuerpo. Sin embargo, el alma, además de la materia propia, aspira a informar también al cuerpo, que, a su vez, aspira a ser informado por la forma racional.

En el alma sólo hay *innato* el criterio natural de juicio (*naturale iudicatorium*). También la verdad natural se alcanza con la *iluminación divina*. Es válido el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios. El *itinerarium mentis in Deum*: los tres ojos de la mente humana: *oculum carnis, oculum rationis, oculum contemplationis*. Cada uno de estos ojos puede ver a Dios sólo *per speculum*, es decir, a través de la imagen de Dios mismo, reflejado en las cosas. Los grados de la elevación a Dios: *vestigium* (a través de la naturaleza), *imago* (en nosotros); conocimiento de Dios en nosotros por medio de la gracia; *éxtasis* o *apex mentis*, con el que el alma se une a Dios.

SAN ALBERTO MAGNO
(1200 aprox. - 1280)

Expuso y comentó las obras de Aristóteles, cuya filosofía consideraba definitiva. Distinguió netamente la filosofía (cuyo fundamento es la razón) de la teología (cuyo fundamento es la fe). La filosofía aristotélica es el sólido fundamento del dogma católico.

No hay conflicto entre fe y razón, porque ambas proceden de Dios (por consiguiente, la doble verdad es contradictoria). Razón y fe tienen cada una un dominio propio y autónomo: la primera el de la verdad revelada, la segunda el de la verdad racional. La filosofía sirve de ayuda a la teología, que es el complemento de la filosofía.

Lo real en cuanto real es el ser, pero una cosa es el ser de las cosas creadas, y otra el ser de Dios. La existencia y la esencia se hallan en relación de acto y potencia, por lo que el paso de la esencia (potencia) a la existencia (acto) es debido al acto creador de Dios (sólo Dios es por esencia). Por lo tanto, la relación entre Dios y las criaturas es analógica (principio de la analogía del ser). Los cuatro principios de la realidad y del pensamiento: de identidad, de contradicción, de tercero excluido y de causalidad.

SANTO TOMÁS
(1227-1274)

No hay conocimientos independientes de la experiencia sensible; el intelecto abstrae las esencias universales de las cosas. La verdad reside en la correspondencia entre la especie inteligible y la cosa de la que se afirma (*adequatio rei et intellectus*). El intelecto, en cuanto potencia de recibir la especie inteligible, es *pasivo*; en cuanto tiene el poder de traducir en acto esta potencialidad es *activo* o *agente* (crítica de Averroes).

La existencia de Dios: las cinco vías

Racionalmente no se puede excluir que el mundo sea coeterno a Dios. El orden jerárquico del universo y el *principio de individuación (materia signata quantitate)*.

El aristotelismo latino
(corriente dominica)

SANTO TOMÁS
(1227-1274)

Sólo el intelecto es la *forma única* de la vida del hombre (crítica de la pluralidad de las formas). *Unidad* substancial de alma y cuerpo; sin embargo, la función esencial del alma intelectual es superorgánica.

Objeto de la voluntad es el ser bajo la forma del bien. Una acción es *objetivamente* buena si guarda conformidad con el grado de ser que apetece. La *conciencia práctica*.

La voluntad *sigue* al intelecto: el conocer precede al querer. El *libre albedrío*. Juicio *especulativo* y juicio *práctico*. *Virtudes intelectuales, morales o cardinales, teologales*.

Las leyes que dirigen la comunidad al *bien común*: la *ley natural*, la *ley humana* o *positiva* y la *ley divina*. El Estado es una necesidad natural para que la comunidad viva bien. Relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Esquema *didáctico* de las obras de Santo Tomás. El *De Magistro*: la educación es proceso de interioridad, pero es necesaria la *obra externa* del maestro.

El averroísmo
latino

SÍGER DE BRABANTE (s. XIII) y la polémica con Santo Tomás. Siger refuta la separabilidad de esencia y existencia en las cosas contingentes y niega el principio de creación (el mundo es eterno). Hay un alma intelectual única para todos los hombres; sólo ella es inmortal. El averroísmo en París y en Padua.

El agustinismo
de Oxford

ROBERTO
GROSSETESTE

Aplica las matemáticas a la explicación de los fenómenos naturales.

ROGER BACON
(1214-1294)
aprox.

Es el máximo representante del experimentalismo científico. La *autoridad* es el fundamento de la fe, pero no nos permite comprender la naturaleza de las cosas ni es suficiente a la *razón*; es necesaria la experiencia que confirma y verifica. La doble experiencia: del *sentido externo* y del *sentido interno* o mística.

El agustinismo
de Oxford

DUNS SCOT
(1270 aprox. - 1308)

Crítica del tomismo: hay separación entre la teología y la filosofía; todas las verdades de fe son meramente *creíbles* y no se puede dar una sistematización racional de la teología, que sólo se apoya en la revelación. La teología no es más que práctica; el único conocimiento válido es el filosófico.

Sólo son reales los individuos concretos; el universal no es más que la referencia, efectuada por el intelecto, de una misma esencia a una multiplicidad de individuos.

Principio de individuación: la haecceitas. Primado de la voluntad sobre el intelecto; la primera tiene en sí misma el poder de auto-determinarse. Las verdades son *ex decreto divino*.

GUILLERMO
DE OCCAM
(1295 aprox. - 1350)

Crítica de la doctrina de la pluralidad de las formas (*navaja de Occam*). Los universales no tienen realidad objetiva, son *términos (terminismo)* o *nombres* que significan varias cosas. Real es el individuo.

Crítica del conocimiento *conceptual* o *abstractivo*; el verdadero conocimiento es el *intuitivo* o de lo individual concreto. No hay solución racional de los problemas metafísicos; la fe no tiene ningún apoyo en la razón. Acentuación del primado de la voluntad y superioridad del Estado sobre la Iglesia.

proof, support, aid

El misticismo
del siglo XIV

RUYSBROEK
(1293-1381)

Alentó el renacimiento de la vida ascética, una de cuyas primicias fué la *Imitación de Cristo*, atribuida a TOMÁS DE KEMPIS (1380-1471).

ECKHART
(1250-1327)

El *misticismo especulativo* en Alemania y su inspiración neoplatónica (justificación racional de la ascensión del hombre a Dios, fundada en la unidad esencial del ser). El Maestro Eckhart se sirvió de tesis tomistas (de la analogía y de la distinción entre esencia y existencia), pero llegó a conclusiones opuestas a las de Santo Tomás (el ser de las criaturas es idéntico al ser de Dios). El mundo es coeterno a Dios y se identifica con el Verbo.

TERCERA PARTE

DEL RENACIMIENTO A KANT

CAPÍTULO PRIMERO

HUMANISMO, RENACIMIENTO Y REFORMA

1. Humanismo y Renacimiento

Al parecer es cosa resuelta, después de los últimos cuarenta años de estudios, que no sólo el Humanismo alemán, holandés y francés, sino también el italiano se hallan lejos de ser una explosión repentina de paganismo o una irrupción de racionalismo radical. Sin embargo, *el Humanismo constituye una revolución dentro de la concepción cristiana de la vida o, al menos, el comienzo que contiene los gérmenes de aquella revolución que, desde el Renacimiento en adelante, se suele llamar pensamiento o civilización moderna.* El Humanismo, nacido en Italia en un clima espiritual y cultural fuertemente cristiano y aun católico, no se halla inclinado a la heterodoxia. Sus ansias de renovación, sus intentos de crítica, sus aspiraciones a la libertad son indudablemente fermentos nuevos que lo distinguen de la Edad Media y de la Escolástica, pero además son elementos activos de una vigorosa concepción cristiano-católica de la vida. *El renacer de Platón y del neoplatonismo patrístico lo sitúan siempre en la línea de una filosofía cristiana, cual es por ejemplo la de San Agustín, aunque distinta de la concepción escolástica y anti-tética al aristotelismo medieval.*

Puede decirse que la filosofía cristiana en cuanto tal es humanística, ya que su problema central es el *hombre* y no la *naturaleza* física. El Cristianismo, más que una cosmología es una antropología: no tiene un concepto cosmológico del hombre, como el mundo griego, sino más bien una concepción antropológica del cosmos. La antropología cristiana es teocéntrica, es decir, en ella Dios es principio y fin del hombre y, a través del hombre, del universo entero. Una antropología semejante tiene una *tensión dialéctica*, con un equilibrio particular y profundo, propio de la relación hombre-

Dios, por la que el hombre tiende a Dios como a su fin sin anularse en Él y Dios, aun siendo el principio de su existencia y providencia, no niega su autonomía ni su libertad intelectual, moral y espiritual. Alterar este equilibrio es romper toda la economía del Cristianismo en dos sentidos opuestos: o en el sentido de un *super-teologismo* que llega a la negación del hombre en la omnipotencia divina o en el de un *super-humanismo* que niega a Dios para afirmar únicamente al hombre. Los dos elementos de la tensión dialéctica, en tal caso, se sitúan como teocentrismo absoluto o como absoluto antropocentrismo, ninguno de ellos cristiano, aunque sigan teniendo sugerencias y motivos tomados del Cristianismo. Precisamente, por un lado, *el Humanismo italiano, sobre todo, tiende a acentuar la presencia de lo divino en el hombre*, sin resolver, sin embargo, de modo inmanentista a Dios en lo humano. Por otro, *el Humanismo europeo tiende a acentuar el elemento religioso y transcendentista* sin desvanecer con ello al hombre en Dios. *Del Humanismo con tendencia antropocéntrica* nacieron las corrientes racionalistas, filosóficas y científicas, tales como las inmanentistas e historicistas que caracterizan al pensamiento moderno; *del Humanismo de tendencia super-teológica* nacieron los movimientos religiosos, encabezados por el luterano. Por otra parte, *también el Protestantismo dió un fuerte impulso al más asombroso y exigente pensamiento crítico e irracionalista*, como también a las formas más coherentes de inmanentismo. Por último, hemos de señalar que *la problemática nacida con el Humanismo, el Renacimiento y la Reforma*, en su trama y, a veces, en su interposición de motivos complejos, *sigue aún viva y operante en el pensamiento y en la cultura contemporánea*.

La crisis de la Escolástica, como hemos dicho, comienza con el divorcio de fe y razón, por lo que la teología y la filosofía tienden a constituirse por separado hasta el punto de que la filosofía y la ciencia, al reivindicar su autonomía, terminan por rebelarse frente a la autoridad religiosa representada por la Iglesia. También entra en crisis la concepción política medieval: de la disgregación del imperio nacen los estados nacionales, cuya autonomía (e incluso supremacía) respecto de la Iglesia es sostenida, lo mismo que hizo Occam, por los nuevos teóricos de la política. *A partir de la crisis de la Escolástica madura el Humanismo, que no es antirreligioso, aunque reacciona frente a la Escolástica decadente*. En efecto, la Escolástica decadente presenta caracteres negativos, como la manía por las sutilezas silogísticas y por el abstracto formalismo lógico; el demasiado abuso del principio de autoridad; la rígida separación de lo natural y de lo sobrenatural hasta el punto de hacerlos extraños entre sí; la persistencia de un aristotelismo estéril y arrogante, nocivo al

progreso del pensamiento y al mismo Cristianismo, etc. Contra esta Escolástica reaccionan el Humanismo y el Renacimiento, para liberar de los esquemas del formalismo lógico el contenido vital y concreto del Cristianismo, y para dar un nuevo y vigoroso impulso a la búsqueda sobre el hombre y al progreso de las múltiples formas de su actividad.

El Humanismo y el Renacimiento son un vasto y profundo movimiento cultural, riquísimo en motivos y en corrientes, que, enraizado en los siglos XIII y XIV, florece con grandísimo esplendor en los siglos XV y XVI, se prolonga en los sucesivos (Galileo y Vico todavía son hijos del Renacimiento) y, *como momento cultural, representa un valor perenne en la historia de la humanidad*. Las exigencias y los problemas de la edad moderna encuentran su primera formulación o al menos su raíz en la cultura del Humanismo y del Renacimiento, movimientos italianos por excelencia.

El Humanismo y el Renacimiento, que, en el fondo, son dos momentos de un único movimiento, tienen en común los caracteres fundamentales: *afirmación del valor y de la dignidad de la naturaleza humana; libre indagación de la naturaleza física sin los límites impuestos por la autoridad de Aristóteles y sin interferencias de la autoridad religiosa en el campo de la razón y de la experiencia*. En este sentido, puede decirse muy bien que el *naturalismo* constituye el alma del Humanismo y del Renacimiento: *naturalismo* del Humanismo que tiene por objeto la *naturaleza* (integral) humana; *naturalismo* del Renacimiento que tiene por objeto la *naturaleza física*. Doble naturalismo, que en el fondo es uno solo, en cuanto que la naturaleza humana, celebrándose a sí misma, celebra todo lo creado, y en cuanto que en la indagación de la naturaleza física y en el conocimiento del mundo se actúa la potencia de los medios cognoscitivos del hombre, la *posesión* que la humana razón y la experiencia adquieren de la realidad circundante.

Es un error creer que el Cristianismo desvaloriza la naturaleza humana y la física. El rescate de la materia, el reconocimiento de la dignidad y de la libertad de la persona humana son propios de la intuición cristiana de la vida. El Cristianismo es precisamente afirmación de la naturaleza en su integralidad y plenitud espiritual y corpórea. Pero es también restauración de lo creado en cuanto obra de Dios: exaltar lo divino en el hombre y en las cosas es glorificar al Creador, del que el hombre y las cosas obtienen su valor. Lo sobrenatural eleva lo natural, lo enriquece, le da cumplimiento, no lo niega. El Humanismo y el Renacimiento, que tienen la «pasión» del hombre y de la naturaleza, advierten profundamente que el orden natural es tanto más íntegro y perfecto cuanto más se halla penetra-

do por el Orden divino. Por esto, tanto el uno como el otro, aun a través del amor por el mundo clásico y la magnificencia pagana, son en su esencia dos momentos de profundización de la visión cristiana de la vida. En vez de negar la verdad cristiana, los filósofos del Humanismo y del Renacimiento encuentran en ella el alimento de sus audacias metafísicas, el incentivo que anima las alas, a veces poderosas, de su pensamiento. *Sus temas siguen siendo los de la Escolástica, pero el «modo» y la «libertad» con que los plantean y los discuten no son escolásticos.*

En este sentido, son también dos momentos de desarrollo y acabamiento del pensamiento medieval. La Edad Media, en efecto, aun sin desvalorizar, en sus síntesis no caducas, ni la naturaleza humana ni la física, había dirigido preferentemente su atención, como ya hemos dicho, al aspecto sobrenatural de la vida; los intereses teológicos le habían impedido hacer de la naturaleza el objeto específico de su investigación. Las exigencias científicas de Alberto Magno y de Roger Bacon, lo mismo que el naturalismo de Occam, son actitudes que no logran caracterizar la especulación medieval, que permanece orientada hacia lo sobrenatural y apegada dogmáticamente a la física aristotélica y a la cosmología tolomeica. *El Humanismo y el Renacimiento, apelando a las fuerzas de la razón y de la experiencia, rompen poco a poco los hilos sutilísimos de este tejido de silogismos y abren el camino al descubrimiento del método científico.* Es cierto que la acentuación de la presencia de lo divino en el hombre y en la naturaleza lleva a veces, por un lado, a hacer a Dios inmanente en las cosas (*panteísmo*) y, por otro, a exaltar al hombre como si él mismo fuera Dios. Desde este punto de vista, los dos movimientos se alejan de la tradición cristiana y preparan el racionalismo y el immanentismo del pensamiento moderno.

Después de lo que hemos dicho, es por lo menos unilateral hacer consistir todo el Humanismo únicamente en un nuevo florecimiento de la cultura clásica; y es superficial limitar su alcance al retorno a los *studia humaniora*, es decir, a la imitación de los modelos de la literatura latina y griega (114). Ciertamente, la profundización del estudio de la latinidad en el siglo xiv (Petrarca, Boccaccio, Albertino Mussato, Coluccio Salutati, etc.) y el amor por los estudios de la clasicidad greco-romana en el siglo xv constituyen uno de los ca-

(114) No hay duda de que al Humanismo *literario* se debe el progreso de los estudios filológicos y, en parte, del artístico, pero a él se debe también el formalismo lingüístico y de estilo en que se estancó una parte de la cultura humanística que, incapaz de penetrar en el espíritu de la civilización clásica, se detuvo en la superficie y en la idolatría de los modelos greco-latinos. Además, este Humanismo, movido por el fanatismo hacia todo lo

racteres del Humanismo y precisamente el prevalecimiento de la cultura humana (*litterae humanae*) sobre la cultura teológica (*litterae divinae*), propia esta última de la Edad Media. Pero el verdadero humanista (no el humanista «gramático» o pedante) *trata de penetrar el alma y el espíritu de lo clásico* para hallar sus valores humanos, para exaltarse por el contacto de las antiguas virtudes y de los héroes, vivificados por el soplo del arte inmortal. *El humanista capta en la humanidad clásica valores para la humanidad en cuanto tal*, lo que el clasicismo tiene de perenne, y encuentra, como los antiguos Padres de la Iglesia, que estos valores no se oponen a la concepción cristiana del hombre; antes bien, que el Cristianismo es el primero en adquirir conciencia de ellos y en ahondarlos de modo inconmensurable. El humanista capta el valor de la humanidad clásica en la expresión artística: la visión humanista de la vida es preferentemente *estética* en el mejor sentido de la palabra. El culto de lo bello informa toda la vida de Italia en la época espléndida de las Señorías: desde los magníficos palacios a la elegancia del libro, desde el garbo de los vestidos a la gentileza de las costumbres. Y no es sólo esteticismo exterior; es con frecuencia belleza interior, armonía y equilibrio espirituales. El humanista tiene el *gusto* por la vida, y aún hoy, cuando en parte hemos perdido este gusto, quedamos admirados frente a una construcción arquitectónica o a un códice del siglo xv.

En esta visión de la vida no se puede hablar de paganismo esencial, aunque, innegablemente, el Humanismo se haya manifestado no raras veces en formas paganas o paganizantes; *pero su esencia reside en un nuevo descubrimiento del valor del clasicismo dentro de la intuición cristiana*. Las exageraciones paganas son su parte caduca y estéril, la parte puramente literaria y podríamos decir retórica. Por lo tanto, parece por lo menos exagerada la tesis referente a la llamada «ruptura» u oposición que algunas corrientes historiográficas modernas han querido ver entre el Humanismo y la Edad

clásico, rompió con la tradición medieval, a la que consideraba inculta y bárbara, contraponiéndole el propio y espléndido formalismo lingüístico y, en el arte, lo clásico a lo gótico y a lo románico. En cambio, el mejor y más auténtico Humanismo continúa y perfecciona el proceso de apropiación de la Antigüedad, iniciado precisamente por el Medioevo; por esta parte, y a pesar de la diversidad, hay incluso continuidad entre las dos grandes épocas. Sin embargo, es necesario precisar que la exigencia filológica de los humanistas es también *exigencia de historicidad*. En el Medioevo, doctrinas y filósofos eran manipulados y asimilados sin ninguna preocupación histórica, como si todo hubiera sucedido fuera del tiempo. El humanismo, en cambio, se preocupa por descubrir textos y restaurarlos en su forma auténtica para captar el significado genuino de los escritores clásicos. La filología expresa la exigencia de reconstruir la cultura en su desarrollo histórico.

Media, como si después de trece siglos de Cristianismo hubiera sido posible una vuelta al paganismo puro y simple. En cambio, el Humanismo y el Renacimiento reciben de la Edad Media los gérmenes vitales de la cultura moderna, y elaboran en una nueva síntesis los valores propios del Cristianismo y los de la antigüedad clásica, transmitiendo a los siglos futuros la luz de la civilización. Naturalmente, no es preciso caer en la exageración opuesta de un Humanismo y de un Renacimiento integralmente cristianos y ortodoxos, como si fueran una continuación pura y simple del Medievo y de la Escolástica.

A nuestro parecer, los siglos xv y xvi presentan aspectos religiosos y aspectos irreligiosos, formas de ascetismo medieval y otras de intenso apego a la vida. Pero *el elemento religioso sigue siendo vivo y operante*; la misma alegría de vivir unas veces es turbada por el sentimiento de caducidad de las cosas; otras es bruscamente substituída por la apelación a Dios, cuando no es reivindicación de un Cristianismo activo y operante. *Humanismo y Renacimiento representan una nueva forma de vida*, que ya no es la de la Escolástica, *precisamente por el desplazamiento desde el cielo a la tierra, desde Dios al mundo, que ellos inician, pero advierten el problema religioso con una urgencia y a veces con una intensidad, que no se encuentran en la misma Escolástica y que recuerdan la época de la Patrística*, a la que, en efecto, se remontan contra la Escolástica decadente y el aristotelismo. Basta con pensar en los grandes movimientos religiosos, que culminan en la Reforma protestante y en la Contrarreforma católica. Por otra parte, es necesario poner de relieve que tanto Savonarola en Italia como Lutero en Alemania (aun estando tan lejos el uno del otro), representan una reacción frente al «mundanismo» humanístico-renacentista, que incluso penetró en la corte pontificia. Pero precisamente este mundanismo, dejando a un lado sus inmortales manifestaciones artísticas, tiene un valor positivo fundamental: el interés por lo *particular y concreto*, que la Escolástica había descuidado o subordinado al interés por lo universal. Captar lo *concreto humano* y lo *concreto natural* son las dos exigencias típicas del Humanismo y del Renacimiento. Concreción del hombre y concreción de la naturaleza: he aquí echadas las bases para la fundación de la *Historia* y de la *Ciencia* en el sentido moderno. La Escolástica, dirigida más a lo eterno que a lo contingente, ignoró, en la manera como hoy la concebimos, la ciencia y la historia, aunque la primera tiene sus orígenes precisamente en la misma escolástica (Bacon, Occam) y la segunda en San Agustín.

En pocas palabras, *el Humanismo italiano tiene un alma cristiana, pero carece de un auténtico impulso religioso*, y no piensa en

reformular la sociedad cristiana de su tiempo. Savonarola, que sin embargo está dentro del Humanismo, desde este punto de vista es una excepción antihumanista. En cambio, en Alemania, en Francia y en Inglaterra, el Humanismo, como alguien ha escrito, «se orienta desde el comienzo hacia el ideal religioso y cristiano de una humanidad reconducida, no sólo doctrinalmente, sino también en su vida práctica, a la pureza de las fuentes evangélicas». Ficino, por ejemplo, no apela a la Escritura, sino a los principios filosóficos del Cristianismo; Erasmo de Rotterdam (1467-1536), en cambio, echa ya las semillas de una reforma religiosa. Su humanismo es también programa de vida cristiana, retorno a la vida de Cristo y de los apóstoles, regeneración de la vida religiosa *por medio* del renacimiento de la cultura. En el *Elogio de la locura*, por ejemplo, la sátira de la vida religiosa de su tiempo es vivaz e incitante. Tendencias reformadoras de la Iglesia, en sentido humanístico pero ortodoxo, son también evidentes en la *Utopía* de Tomás Moro, a la que en seguida nos referiremos. En pocas palabras, el mundo humanístico cultiva el ideal de una renovación religiosa que depure la vida cristiana y la tradición católica, dé nuevo vigor al dogma y más libertad a la investigación, desde luego en el ámbito de la ortodoxia. Después que Lutero fijó en las puertas de la Iglesia de Wittenberg sus famosas tesis sobre las indulgencias, el mundo humanístico de Europa alimentó la esperanza de una renovación religiosa sin cismas ni herejías. La esperanza duró poco y muy pronto la Reforma provocó la ruptura incluso con el Humanismo, aunque, por diversos caminos, terminó después por volver a unirse en algunos aspectos con él.

2. La Reforma

Según la crítica germánica y protestante, el Humanismo fué el precursor de la autonomía del hombre; el Renacimiento, de la autonomía de la naturaleza. La Reforma, con los principios del libre examen y de la autonomía religiosa y con la rebelión frente a la autoridad de la Iglesia de Roma, desarrolló y completó las nuevas verdades del mundo moderno (115). Indudablemente, Martín Lutero (1483-1546), a pesar de que su mentalidad y cultura fueran toda-

(115) Tal interpretación, entre otras cosas, pretende disminuir la importancia del Renacimiento, ya que lo considera como un movimiento preparatorio de la Reforma, de la que toda la civilización posterior vendría a ser un desarrollo y un apéndice; algo así como si todo el mundo, desde la protesta de Lutero en adelante, fuera hijo de Alemania.

vía medievales, *asestó un golpe decisivo al Medievo, rompió la autoridad universal del Papado y del Imperio e inició el proceso de «secularización» que caracteriza al mundo moderno.* El mismo Lutero, por otra parte, con las doctrinas de la fe salvadora sin las obras y del «albedrío gobernado» o del hombre esclavo del pecado y redimido únicamente por la gracia, viene a negar la autonomía del hombre y a instaurar un nuevo misticismo sombrío. De aquí la «paradoja» luterana del máximo de libertad religiosa y de la anulación de la libertad del creyente frente a Dios; de la nulidad de las obras y al mismo tiempo de la eficacia de la fe que se constituye en estímulo invencible de libres iniciativas.

Paradoja, pero no contradicción, ya que es «esclavo» el hombre «carnal», pero es «libre» el hombre «espiritual», regenerado por la gracia mediante la fe, la única, como se lee en el *Tractatus de libertate humana*, que puede liberar al hombre de la esclavitud de la carne.

El gran monje agustino invierte la relación entre la fe y las obras: el hombre nuevo no nace de las obras, que nunca pueden ser «buenas» a causa de la corrupción del pecado, sino que del hombre renovado por la fe y por la gracia nacen las obras buenas. La interior renovación operada por la fe es la suprema libertad del cristiano, es lo que lo hace señor de todas las cosas. El hombre cristiano, escribe Lutero, «es elevado así por encima de todas las cosas mediante la fe, hasta el punto de llegar a ser espiritualmente señor de ellas, ya que ninguna puede dañar su beatitud, sino que más bien todas las cosas le deben estar sujetas para ayudarle a ser bienaventurado». Solamente la obra de la fe llega hasta Dios. Y a estas alturas nos viene al encuentro el principio informador de la moral social de Lutero: de la fe se sigue, como manifestación suya, «realizar en el mundo la obra de Dios». Dios quiere obrar juntamente con su obra y mediante ella.

El cristiano, fuerte en virtud de la renovación interior de la fe y seguro de que en él obra Dios, no sólo se siente libre, sino autónomo, incluso frente a todos los poderes seculares y eclesiásticos. Ya no hay distinción entre seculares y sacerdotes: todos son sacerdotes. De la fe nace la nueva «nobleza cristiana», como dice Lutero en el escrito polémico *A la nobleza cristiana de la nación alemana*. Y dado que todos los regenerados son sacerdotes, «todos con una fe y con un Evangelio, ¿por qué no deben tener todos la capacidad de juzgar lo que es justo y lo que es injusto con relación a la fe?» Éste es el principio del *libre examen*, afirmado sobre la base de la fe regeneradora del hombre carnal y, por tanto, liberadora del pecado y estimulante de obras buenas. La paradoja — *esclavitud de la voluntad*

pecaminosa y libertad de la voluntad redimida por la fe — se resuelve en la afirmación de la potencia de la voluntad, hecha eficaz por la gracia redentora y operante. Precisamente en el sentimiento de ser instrumento de Dios en el mundo, el cristiano protestante encuentra la fuerza y la seguridad de su acción; Lutero, en el fondo, teórico del «siervo albedrío», diviniza al hombre. El cristiano, redimido interiormente por la fe, es el hombre «nuevo»; regenerado por la Gracia, es el instrumento de Dios que obra en y por medio de Él. *El hombre es anulado en Dios, pero, al mismo tiempo, precisamente anulándose en Dios, sabe que, a través de Él, es Dios mismo que obra en el mundo. El cristiano humanista, aun sintiéndose cristiano, se cree renovado y transformado por medio de la cultura; el cristiano luterano, aun sintiéndose por encima de lo mundano, se cree transformado por la fe e impulsado a obrar en el mundo como instrumento de la gracia divina.* En rigor de verdad, teóricamente, el problema de la libertad en sus relaciones con la gracia queda sin resolver y la misma libertad es negada, pero, prácticamente, esta libertad recuperada en su misma negación en Dios es fuente de iniciativas y de obras, potencia de la voluntad. Prueba de esto lo constituye el movimiento *anabaptista*, que escapó al control del mismo Lutero y que se dirigió con ímpetu a la reconstrucción del mundo sobre el modelo del Evangelio, con el intento de destruir toda autoridad y toda ley y de instaurar un comunismo de bienes.

Lutero reivindica, como hemos dicho, la absoluta libertad del cristiano en el plano espiritual-religioso; sin embargo, en virtud de su doctrina sobre la naturaleza humana corrompida por el pecado, en la esfera terrena somete sin escapatoria al cristiano a los poderes seculares o a la autoridad constituida. Al creyente le deja la pura libertad interior de la fe. También la autoridad civil ha sido instituida directamente por Dios y, por esto, aunque quien la ostenta abuse de ella, conserva su plena legalidad, a la que el cristiano debe someterse. Aunque se vea oprimido, el cristiano permanece libre en el espíritu. *La ley y la autoridad, buenas o malas, han de ser obedecidas siempre con espíritu de sumisión y de tolerancia.* Prueba de esto la constituye la actitud de Lutero al ponerse de parte de los Príncipes en el «levantamiento de los campesinos», cuya sedición condena considerándola como obra de hombres carnales que combaten por usurpar bienes mundanos. Lutero acaba por exaltar el imperio de la espada y de la venganza, por hacer la apología de la represión y, como precursor de Hegel, *por dar una justificación ética de la guerra.* No creo que Lutero se pusiera de parte de los Príncipes o de los más fuertes por oportunismo; creo más bien que lo hiciera

por coherencia con sus doctrinas teológicas. Es decir: los más fuertes, los representantes de la autoridad civil, también de origen divino, son los asistidos por la gracia y, por consiguiente, los verdaderos instrumentos de Dios. Los desheredados, en cambio, precisamente en cuanto tales, e incapaces de soportar los sufrimientos corporales, demuestran ser hombres carnales o esclavos del pecado, los rechazados, los no elegidos. Necesitan el azote del furor divino, la ley de la fuerza despiadada, es decir, la espada del Príncipe, instrumento de Dios. Así, por una parte, *Lutero codifica la estatolatría*, la obediencia ciega a la autoridad constituída y a la ley, la necesidad de la guerra; por otra, con un pesimismo semejante al de Maquiavelo, *sanciona la condena de la mayoría*, por ser esclava de los instintos y de la codicia, por lo que ha de ser gobernada con mano dura. Añádase a esto que Lutero exige de la autoridad civil ordenanzas radicales para favorecer la autarquía económica alemana y que, por vez primera, exalta el mesianismo de la raza y la misión providencial del gran imperio alemán. Esto es suficiente para explicar toda la concepción alemana del Estado y de la ley, el militarismo prusiano, la exaltación del uso de la fuerza, la famosa «disciplina» alemana, la política de sus jefes de Estado y de gobierno, el tradicional antiliberalismo de Alemania y las dos guerras mundiales. El albedrío gobernado como poder de voluntad se exalta en la voluntad de poder del Estado y de la raza, que a su vez, se enaltece en la guerra, «vida de los pueblos», como dirá Hegel, el gran teórico, como Fichte, de la Alemania moderna y de su divina misión en el mundo (116).

Dejando a un lado las diferencias de orden religioso-teológico, que aquí no nos interesan, también para el suizo Ulrico Zuinglio (1484-1531), el hombre es nada frente a Dios y no es capaz de nada. Dios lo determina totalmente con la ley de la predestinación; el hombre no es más que un instrumento suyo: la divina acción es infalible e irrevocable. El hombre, sometido a la voluntad divina, se independiza de todo lo terreno, confiado en que los males, los daños,

(116) La Reforma, al constituirse en religión positiva, se vió obligada a cristalizarse en fórmulas dogmáticas (hizo suyos los dogmas definidos hasta los Concilios de Nicea y Calcedonia), en una escolástica. Además, a pesar de la aversión de Lutero al aristotelismo escolástico, el protestantismo, para darse un ropaje doctrinal, se vió constreñido a expresar el contenido de su fe en las viejas fórmulas filosóficas. Tuvo su filósofo en Felipe Melancthon (1497-1560), que introdujo en Alemania el aristotelismo humanístico, ejerciendo con sus obras una hegemonía casi absoluta durante dos siglos en las Universidades protestantes. La obra de Lutero, como la de los otros reformadores, atañe casi exclusivamente a la teología. Muy vivas son, en cambio, las exigencias filosóficas en la mística protestante, rica en moti-

los obstáculos que haya que vencer, todo vendrá a parar en un fin gozoso. *El «predestinado» por Dios es todo él fuerza y acción, todo lo mueve: la predestinación es poder de voluntad.* La fuerza interior de la fe se hace visible en su acción transformadora y formativa de la sociedad cristiana. La fe tiene su regla en la ley moral, que también es expresión de la esencia de Dios. De aquí el *carácter jurídico de la religiosidad de Zuinglio* y el mayor valor atribuido por éste al Antiguo Testamento respecto del Nuevo. *La religión viene a ser ética social.* De ello se siguen el mundanismo inevitable de esta religiosidad, que no obstante se funda en la interioridad de la fe, y su exteriorización en la socialidad.

Otro problema se le planteaba a Zuinglio: *¿cómo formar una sociedad y hacer de los preceptos del Evangelio una ética social?* El cristiano, según tales preceptos, no debe interesarse en modo alguno por el dinero, debe distribuirlo todo entre los pobres, abstenerse de tomar las armas, etc. Sabemos que los anabaptistas, en nombre de la vida apostólica, reclamaban la observancia de estas doctrinas. Lutero los tachó de hombres carnales y justificó la represión del levantamiento por parte de los Príncipes con la necesidad de castigar a sangre y fuego las concupiscencias humanas. Zuinglio, muy cercano en esto al reformador alemán, distingue entre un *orden interior de la sociedad*, que podría valer en una comunidad de santos, y un *orden externo*, necesario para la humanidad pecadora. Basándose en esta distinción, considera *indispensable el derecho de propiedad*, como aquel que garantiza la esfera natural de la acción individual y el ejercicio activo y operante de nuestra voluntad. Como precepto moral que hay que seguir para acercarse a la perfección indica la «beneficencia». *De este modo se ponen los cimientos de la nueva sociedad burguesa y capitalista*, propia de los países reformados, desde Suiza a Inglaterra y a los Estados Unidos de América.

vos sugestivos y dotada de poderosas intuiciones. Entre los místicos sobresale Jakob Böhme (1575-1624), en el que la tesis luterana del pecado y de la corrupción de la naturaleza humana es entendida como expresión de la potencia oscura del mal, contra el que se estrellan todos nuestros esfuerzos. Para Böhme, el mal tiene su raíz en el mismo Dios, que, por lo tanto, se halla atormentado por una íntima discordia, dividido entre la cólera y el amor. Dios se manifiesta en el mundo, participa en sus acontecimientos, en la lucha alterna entre el mal y el bien, entre las tinieblas y la luz, que derivan de Él, y se revela a través del conflicto de las dos fuerzas opuestas. Este dualismo metafísico se desarrolla en la mejor obra de Böhme, *Aurora naciente* (1610): el filósofo conoce el amanecer, cuando, penetrando el sentido de sí mismo y de la lucha cósmica, descubre sus raíces divinas. De este modo se hace consciente del acontecer eterno del todo y del misterio que lo envuelve; misterio que es el mismo de Dios.

También para Juan Calvino (1509-1564), el rígido y solitario codificador de la religión reformada, la naturaleza, según expone en sus *Institutiones christianae religionis*, está corrompida después del pecado, la razón entenebrecida y la libertad anulada. Entre el hombre corrompido y el omnipotente Dios sólo hay relaciones de un súbdito que obedece ciegamente y un amo o soberano que manda. La omnipotencia de Dios es «vigilante, eficaz, operante y continuamente en acto». *No es la imitación de Cristo, sino la sujeción a Dios la que santifica la vida del verdadero cristiano.*

Pero el calvinista, convencido profundamente de la iluminación interior de la fe, seguro de que Dios está con él, concentra por un lado toda su vida en la religión, y, por otro, *absorbe toda la religión en su vida práctica, en su actividad operante, de la que toda acción es acción de Dios.* Como ha sido puesto de relieve, «el fiel de Calvino no se imagina que es un elegido, un predestinado, sino que se siente elegido y predestinado, certificando su sentimiento con una actividad enérgica y traducida en hechos. La fuerza verdaderamente sobrehumana de las iglesias calvinistas, en el período heroico de las luchas con la Contrarreforma, su espíritu de sacrificio y de martirio, y también su fanatismo, tienen aquí su primera raíz». Y también la organización económica y la potencia de los Países reformados.

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN LA FILOSOFÍA DEL HUMANISMO

1. La persona humana como valor

La afirmación de la «dignidad» e integralidad del hombre es la característica fundamental del Humanismo italiano del siglo xv. *El hombre se siente constructor de su mundo y reivindica la libertad de su espíritu; es consciente de la fuerza creadora de su acción y de la nobleza de su naturaleza, que conquista y actúa con sus propias obras.* Este siglo abunda en diálogos y en tratados elegantes en torno a este tema. León Battista Alberti (1404-1472) diserta en el tratado *De la familia* sobre el valor de la fortuna y afirma que el hombre es artífice de su propio destino («la fortuna sólo se sujeta a quien se le somete»). *La virtud*, no la fortuna, constituye la humana grandeza: el hombre «ha nacido no para pudrirse yaciendo, sino para estar haciendo». Coluccio Salutati (1331-1404), canciller de la Señoría de Florencia durante treinta años, scotista al afirmar el primado de la voluntad, exalta las virtudes activas y políticas, al hombre, que lucha y obra en el mundo de los hombres y que en esta lucha conquista la gloria del cielo. A un amigo que quería encerrarse en un convento le escribe así: «¿Quién crees que fué más caro a Dios... Jacob casado, rico en hijos, en rebaños y en bienes, o los solitarios Teófilo e Hilarión? ¡No creas que huir de la gente, evitar las cosas agradables, encerrarse en el claustro y apartarse a un desierto constituye el camino de la perfección!». Evidentemente, Salutati no comprendía que Dios ama igualmente a Jacob, a Teófilo y a Hilarión. Pero el Humanismo, al menos en uno de sus aspectos, se halla más inclinado a la vida activa, a la *vida civil*, en la que el hombre da la medida de sus capacidades, obra y colabora con sus semejantes para la edificación de la *ciudad terrena*, que, sin embargo, *aún no suele*

separarse de la Ciudad celestial ni está en antítesis con ella. La exaltación de las obras para «el incremento y la salud de la patria» y para la instauración de «una república bien ordenada», es un motivo casi constante en los escritos de los humanistas, estrechamente ligado al de la centralidad del hombre en el orden de la naturaleza. Pero una vez más, la afirmación del valor de la persona y de su actividad no están desunidos de un profundo sentido religioso: a través del conocimiento del hombre se asciende a Dios, que en él ha impreso su ley eterna. El mismo motivo vuelve a encontrarse en Giannozzo Manetti (1396-1459), que, en el *De dignitate et excellentia hominis*, celebra la superioridad de la naturaleza humana sobre todas las otras criaturas y ve en la obra del hombre una continuación de la de Dios. *Agere et intelligere*, es decir, el hombre debe «saber y poder gobernar y regir el mundo que fué hecho para él». También los platónicos y los neoplatónicos, de los que hablaremos dentro de muy poco, exaltan la dignidad de la persona en cuanto que en ella hay una chispa de lo divino.

Esta exaltación del hombre, repetimos, no es completamente anticristiana: el Humanismo no niega la autoridad religiosa, ni la trascendencia de Dios. Para el humanista (dejando a un lado ciertas actitudes literarias y paganizantes), el cumplimiento de la persona humana no se realiza en el corto bregar de la vida terrena, sino en la beatitud ultraterrena. Es cierto que instancias religiosas e instancias mundanas no armonizan perfectamente en los humanistas y no encuentran un equilibrio en su pensamiento y menos aún en su vida; pero también es cierto que su *humanitas* sigue teniendo un carácter religioso; ni inmanentista ni atea, es cristiana en sus instancias más profundas (117).

2. El platonismo

a) *La Academia neoplatónica de Florencia.* — El Humanismo es un siglo de preparación: *la atención se dirige al pasado*, que es buscado y alcanzado en las fuentes directas, en el estudio apasionado de las obras maestras de la antigüedad clásica. Su carácter, más que de creación, es de imitación; su interés, más que otra cosa,

(117) El concepto de *humanitas* es nuevamente descubierto en el sentido de Cicerón y de Varrón, es decir, de *educación del hombre* (la *paideia* griega). Y educación propia del hombre es la de las «buenas artes» (poesía, elocuencia, filosofía, etc.) formativas del individuo. Para los humanistas, los antiguos son los verdaderos maestros de las humanas artes: de aquí el nuevo hallazgo del valor humano (formativo del hombre) de la sabiduría clásica.

es estético-filológico. También es verdad, por otra parte, que el Humanismo no se limita únicamente a «imitar» los modelos antiguos, sino que más bien vuelve sobre ellos y los continúa, los asume como ideales de renacimiento y de nueva búsqueda. Así nace *el concepto del desarrollo histórico de la verdad (veritas filia temporis)*, no en el sentido de que sea producto de la historia, sino en el de que *se manifiesta históricamente*.

En el renacimiento de la cultura antigua — no en el sentido de que el pensamiento clásico fuera extraño a la cultura medieval, sino en el de que la Antigüedad se conoce ahora de un modo más amplio y directo y es interpretada con un nuevo espíritu — el primer puesto le corresponde a Platón, sin que Aristóteles sea olvidado. El estudio de las obras de los dos grandes filósofos y las controversias entre platónicos y aristotélicos puede decirse que absorben los intereses especulativos del siglo xv.

Platón domina sobre todo en la segunda mitad del siglo xv. Ya Petrarca (118) había coleccionado los manuscritos de algunos diálogos platónicos, traducidos en parte en el año 1404 por el aretino Leonardo Bruni (1374 aprox.-1444). Todo el Platón griego es llevado a Italia desde Constantinopla en el año 1423 por el camaldulense Ambrosio Traversari. Pero el mayor impulso dado al estudio del griego y del platonismo (que ya no es el neoplatonismo agustiniano del Medioevo) tuvo lugar con motivo de la llegada a Italia de los sabios bizantinos con ocasión del Concilio de Florencia (1439) para la unión de la Iglesia griega y de la latina y después de la caída de Constantinopla (1453) en poder de los turcos. La figura más representativa de los doctos bizantinos fué Giorgio Gemisto Pletón (1355 aprox.-1464), que enseñó en Florencia y formó en la corte de Cósimo el Grande el primer núcleo de la Academia florentina, centro del neoplatonismo, especialmente con Marsilio Ficino (1433-1499), traductor al latín de las obras de Platón y de

(118) Adviértase que el platonismo de Petrarca (1304-1347) sigue siendo el de la corriente agustiniana del Medioevo. Su mejor escrito filosófico es el *Secretum* (o más exactamente, *De secreto conflictu curarum mearum*), que consta de tres diálogos entre el poeta y Agustín, en presencia de una mujer de inefable esplendor, que personifica a la Verdad. Petrarca polemiza (en el *De sui ipsius et multorum ignorantia*) con los científicos de Padua, averroístas y occamistas, en defensa de la sabiduría antigua romano-cristiana. Al aristotelismo de aquéllos le contrapone su agustinismo, que es reflexión interior, descenso a las profundidades del espíritu, en donde se refleja la luz de Dios y en donde el hombre capta el secreto de sí mismo y de las cosas. Petrarca es la protesta de los valores del espíritu contra el naturalismo, contra la ciencia de las cosas, que, aunque fuera verdadera, «de nada serviría para la vida feliz».

Plotino (además de las de Hermes Trismegisto, Proclo y Jámblico, etcétera) y el más célebre de los académicos.

En su mejor obra, *Theologia platonica* (1482), rica en motivos dispares que no logran alcanzar la armonía del sistema, Ficino trata de conciliar catolicismo y platonismo (como también a Platón con Aristóteles), sabiduría pagana y sabiduría cristiana, y sobre todo se esfuerza en establecer un nexo íntimo entre lo humano y lo divino.

Objeto de la teología no es Dios solamente, sino también el hombre, en cuanto que la religión trata de renovar al hombre y, a través de él, a toda la naturaleza creada. Para Ficino, la historia de la humanidad es historia continuada de la revelación divina (por lo tanto, para él, el Cristianismo es eterno, antes de Cristo) y la naturaleza es también manifestación de Dios (119).

La presencia de Dios es más visible en el hombre: el alma humana, *esencia media* en la escala de los cinco grados de la realidad (entre el cuerpo y la cualidad, por un lado, y el ángel y Dios, por otro) y volcada tanto a lo sensible como a lo inteligible sin separarse de uno de ellos en favor del otro sino más bien ligando los dos extremos, es el *microcosmos*, el compendio del universo (*copula mundi*). Es indestructible por ser indispensable a la economía del mundo: vive entre las cosas mortales sin ser mortal, dado que participa también de lo infinito. Es artífice del propio destino, libre en cuanto participa del triple orden divino del universo (*providencia, fatum, naturaleza*), sin ser determinada por ninguno de ellos. En su comentario al *Banquete* de Platón, Ficino desarrolla su *doctrina del amor*, la actividad con que el alma asume su función mediadora. En efecto, el amor es el doble proceso de Dios a las criaturas y al hombre y del hombre a Dios, por lo que el hombre es el centro del universo, el intermediario sin el cual el mundo inferior quedaría separado del Creador. El amor, en pocas palabras, realiza la circularidad del proceso cósmico (de Dios a Dios). La teoría de Ficino fué recogida y expuesta por el lisboeta León Hebreo (1460 aprox.-1525 aprox.) en los *Diálogos de amor*.

También formó parte de la Academia florentina Giovanni Pico de la Mirandola (1463-94), célebre por su prodigiosa memoria, el cual vuelve sobre el tema de la superioridad del hombre sobre todas las criaturas, es decir, de su centralidad en el universo. Es el tema del

(119) Los humanistas tienen una nueva concepción de la historia, entendida como proceso de desarrollo y perfeccionamiento: hay continuidad del pasado en el presente. Por lo tanto, la época moderna, aunque derive de la antigua, tiene una mayor madurez y presenta un grado mayor de aproximación a la verdad. Por consiguiente, nosotros somos «más viejos que los antiguos», porque tenemos una mayor riqueza en experiencia y en madurez intelectual.

De dignitate hominis, discurso escrito como introducción a la gran disputa sobre novecientas tesis que quería llevar a cabo en Roma entre los doctos y que ha sido considerada como el «manifiesto» del Renacimiento italiano. La regeneración, para el alma religiosa de Pico, pasa a través de la moral y de la filosofía, pero culmina en la teología. El hombre se regenera y se cumple únicamente *volviendo al principio* (*De ente et uno*), es decir, a Dios, que es la vida eterna y la paz. El platonismo de Pico se reviste también de un carácter mágico y guarda contactos con la tradición hermética y con la Cábala: el hombre posee la llave para penetrar los secretos de la naturaleza y adueñarse de las potencias ocultas que se velan en el fondo de las cosas (120).

b) *Nicolás de Cusa*. — Fuera del platonismo de la Academia de Florencia, el más genial sistematizador del neoplatonismo es Nicolás

(120) En el Humanismo y en el Renacimiento no puede decirse que se dé una verdadera ciencia de la naturaleza. La exigencia de descubrir los principios naturales (es decir, los que pueden conocerse por la experiencia y por la razón), de modo que se tenga una idea unitaria de la naturaleza y se establezca la continuidad de la serie de los fenómenos, está presente en la *astrología* y en la *magia*, tan cultivadas como fueron en la época del Renacimiento. Según la astrología, el mundo terrestre se halla bajo la influencia del celeste: todo fenómeno tiene su causa próxima o remota en la acción de los astros. La astrología, de este modo, acerca el cielo y la tierra y explica los fenómenos naturales con causas también naturales. Sin embargo, si bien la astrología satisfacía la triple exigencia de atenuar el dualismo entre lo celeste y lo terrestre, de explicar los fenómenos naturales sin necesidad de recurrir a causas sobrenaturales y de establecer una relación causal entre los fenómenos físicos, por otra parte se hallaba en antítesis con la exigencia auténtica y fundamental del Humanismo y del Renacimiento, la del poder del hombre, que la astrología sometía a la necesidad de las causas celestes. En cambio, la *magia* trata de satisfacer esta última exigencia. El hombre puede desvelar las causas *ocultas* (espíritus vitales, demonios, etc.), que dominan la naturaleza, y someterlas. El hombre tiene una fuerza tal que con ella puede transformar a la misma naturaleza. El *magus* penetra e interpreta el sentido de las cosas, sorprende los ligámenes racionales que unen la realidad cósmica y de este modo se apodera de los medios para dominar las cosas y para obrar sobre ellas. De aquí la *alquimia*, que buscaba la «piedra filosofal», que todo lo llegaría a transformar en oro; y la medicina, que pretendía encontrar la «panacea» de todos los males del universo. Merecen mención como cultivadores de prácticas mágicas el suizo Teofrasto de Hohenheim, llamado Paracelso (1493-1541), el alemán Cornelio Agripa de Nettsheim (1486-1535) y los italianos Jerónimo Cárdano de Pavía (1501-1576), autor de los escritos *De subtilitate*, *De rerum natura*, etc., y Gian Battista de la Porta de Nápoles (1530-1615), autor de la obra *Magia naturalis*. La astrología y la magia, que se resolvían en una mezcla de quimeras y de experiencias de auténtico valor científico (anticipan la ciencia moderna), representan un aspecto secundario del Renacimiento y sobre todo del Humanismo.

de Cusa (121), en cuyo pensamiento confluyen elementos de la tradición mística platonizante y los resultados científicos de París y de Padua. Su antiaristotelismo va dirigido contra el formalismo de la Escolástica; el neoplatonismo influye en la elaboración de su concepto de ser (metafísica) y en la lógica (gnoseología).

Para el Cusano, en la infinitud de Dios coinciden todos los contrarios (*coincidentia oppositorum*). En Él queda superada toda distinción: en su infinitud se pierde nuestro conocimiento. *Dios es coincidencia de lo máximo y de lo mínimo, del todo y de la nada, etc., coincidencia que sobrepasa las posibilidades del entendimiento humano: Dios está más allá de todos nuestros conceptos.* Él es la *complicatio* de todas las cosas; el universo, su *explicatio*, ya que lo que en Él es identidad, igualdad y simplicidad, en el universo es diversidad, desigualdad y divisibilidad. Dios está en todas las cosas, pero trasciende a todas ellas absolutamente. Lo mismo que en la simiente se contrae el árbol, así Dios infinito se halla «contraído» en el universo. *Todo ser individual es infinito, en cuanto que todo ser refleja en sí la infinitud de Dios y del mundo (todo está en todo).* El mundo es, pues, infinito lo mismo que Dios, pero es un infinito que «se contrae», es decir, que se determina en la multiplicidad de las cosas; la infinitud de Dios es en acto, la del mundo y de todo ser lo es sólo en potencia. El mundo aristotélico, clasificado y determinado en cielos y conceptos, encerrado en su finitud, se ensancha en un universo que es contracción de lo infinito e infinita aspiración a Dios.

El conocimiento humano es actividad unificadora de las diferencias y contrastes; por lo tanto, el hombre, a través del proceso cognoscitivo, asciende desde las criaturas al Creador. Tres son los momentos de este itinerario: a) la *phantasia*, que reúne en una representación las múltiples imágenes sensibles; b) la *ratio*, que unifica la multiplicidad de las representaciones en los conceptos; c) el *intellectus*, que trata de anular lo múltiple en la unidad absoluta. *Pero el proceso del conocimiento halla aquí su límite;* el pensamiento deja de ser tal sin las diferencias; su perfección máxima coincide con su cesión. Por consiguiente, al pensamiento, al que le son necesarias las diferencias, le escapa el conocimiento de Dios, en el que ellas se identifican. Sólo la *intuición mística* nos permite captar la

(121) Nicolás Chrypffs, llamado el Cusano por la ciudad de Cúes (Treveris) donde nació en 1401, es alemán de nacimiento e italiano por formación intelectual. Estudió en Padua y recibió la púrpura cardenalicia en 1448. Murió en Todi en 1464. Su principal obra es el *De docta ignorantia*. Notables son también: *De pace fidei*, *De ludo globi*, *De idiota*, *De conjecturis*, *De visione Dei*, etc.

perfección absoluta, satisfaciendo nuestro deseo natural de ver a Dios. El conocimiento humano es, por lo tanto, *docta ignorantia*, tanto en el sentido de *conciencia* del límite de nuestro pensamiento (Dios es lo inconmensurable con relación a las capacidades cognoscitivas del hombre), como en el de conocimiento de Dios como *ignorancia* de las distinciones de lo finito y como consiguiente elevación mística al Infinito, por encima de las diferencias y de las oposiciones (122).

3. El aristotelismo

Mientras Florencia fué el centro del platonismo, Padua y Bolonia lo fueron del aristotelismo, no del de Santo Tomás, sino del averroísta y del de Alejandro de Afrodisia, que terminó imponiéndose. Así se encendieron vivas polémicas entre platónicos y aristotélicos (123), averroístas y alejandristas, especialmente en torno a los problemas de la inmortalidad del alma y de la libertad en relación con el orden necesario del mundo. El defensor más notable del averroísmo fué Agustín Nifo (1475-1546); del alejandrismo, Pedro Pomponazzi (124), el mejor aristotélico del Renacimiento.

Los averroístas, como ya sabemos, admiten un único intelecto universal, separado de las almas individuales, y solamente él es inmortal; los alejandristas, en cambio, consideran también al intelecto activo como un grado superior del desarrollo natural del alma sensitiva del hombre. Precisamente Pomponazzi hace suya la interpretación de Alejandro de Afrodisia: la materia es en sí misma la po-

(122) Cusano, en tres escritos reunidos bajo el título *De idiota* (es decir, *iletrado*, cual era considerado el *laicus*, en contraposición con el hombre culto o *clericus*), dice que el *laico* ignorante es consciente de la superioridad de su ignorancia respecto a la sabiduría libresca del *clericus*. La sabiduría del laico se aprende en el cotidiano comercio con la vida y no con la erudición. En esta obra se da ya, por tanto, una crítica de la educación estrictamente filológica.

(123) *La polémica de platónicos y aristotélicos se polariza, en el fondo, en torno a dos exigencias contrastantes entre sí, la religiosa y la científica.* Los platónicos ven en el platonismo el fundamento del renacimiento religioso y la supremacía de los valores espirituales; los aristotélicos ven en el aristotelismo el fundamento de todo progreso de la ciencia de la naturaleza y la posibilidad de un renacimiento de las investigaciones naturales. Tienen de común la crítica de la Escolástica, el interés por el mundo (que es mundo del hombre) y la exigencia de volver a descubrir el pensamiento genuino de Platón y de Aristóteles.

(124) Nació en Mantua en 1462, y se suicidó en Bolonia en 1524. Sus principales escritos son: *De immortalitate animae* con el *Defensorium* contra Nifo; *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei, libri quinque*.

tencia generadora del espíritu, de modo que el alma intelectual se halla indisolublemente ligada a ella. Como forma del cuerpo, el alma no puede concebirse existiendo por separado; sólo puede desplegar su función intelectual en conexión con las imágenes, las cuales no pueden ser dadas más que por las percepciones sensoriales: no hay conocimiento intelectual que no derive de un fantasma sensible; por consiguiente, no hay actividad intelectual sin el cuerpo, es decir que, separada del cuerpo, cesa en sus actividades. Admitir con Santo Tomás otro funcionamiento del intelecto independientemente del cuerpo, es hacer que la naturaleza del alma sufra una transformación, una «metamorfosis», o sea, es caer en lo «fabuloso». En este razonamiento se halla implicada no sólo la negación de la inmortalidad personal del alma, sino también del Intelecto único y separado de los averroístas.

Según Pomponazzi, estas conclusiones no tienen consecuencias graves para la ética: el hombre virtuoso lo es, prescindiendo de que su alma sea inmortal o no lo sea. En el mal está la penitencia, mientras que el bien es de suyo un premio para sí mismo; la recompensa de la virtud es la virtud, el castigo del vicio es el vicio. El hombre, para Pomponazzi, es naturaleza pura (125).

* Tanto el aristotelismo averroísta como el alejandrino tienen el mérito de haber contribuido a la investigación naturalística, pero su naturalismo, por un lado, es unilateral (es, en el fondo, una forma de cientismo) y, por otro, sigue demasiado aprisionado por la autoridad de Aristóteles. Desde este punto de vista, el aristotelismo renacentista, por una parte, representa el antihumanismo del Humanismo, y, por otra, un obstáculo para la conquista del verdadero concepto de ciencia. En efecto, aun siendo tan contrario a la autoridad de la religión en nombre de la autonomía de la investigación racional (orden natural), somete la misma búsqueda a la autoridad científica de Aristóteles contra la razón y la experiencia (126).

(125) Pomponazzi, para evitar las consecuencias heterodoxas de su doctrina, vuelve sobre la fórmula de la doble verdad (verdad de ciencia y verdad de fe): la Iglesia enseña la segunda, Aristóteles la primera, que él se limita a exponer. Es ni más ni menos que un compromiso en el que ni siquiera cree Pomponazzi; para él sólo es válida la búsqueda racional, autónoma con relación a la autoridad religiosa.

(126) El platonismo, el aristotelismo y las controversias internas y externas entre las dos direcciones no agotan la riqueza de motivos del pensamiento humanista. Cicerón, estudiado apasionadamente como escritor, encuentra también muchas simpatías como filósofo representante del eclecticismo. El eclecticismo ciceroniano pesa mucho en la polémica contra la Escolástica. Además de Mario Nizzoli (1498-1576), recordamos a Juan Luis Vives (1492-1540), el más alto exponente del Humanismo español, más fiel que el italiano a la tradición medieval. El tratado *De anima et vita* es uno

4. El Renacimiento político en Italia

En el Renacimiento se formaron los grandes Estados monárquicos modernos (España, Francia, Inglaterra), a excepción de Alemania y de Italia; es más, en Italia, la época de máximo esplendor cultural y artístico coincide con el período de la máxima disgregación política. De esta realidad efectiva y del nuevo concepto de historia ^{hasta} nace en la mente del florentino Nicolás Maquiavelo (1468-1527) ^{*} un nuevo planteamiento del problema del Estado. El *Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* son los primeros grandes documentos de síntesis de indagación histórica y de juicio político.

El Medievo subordinaba el Estado y su finalidad al destino sobrenatural del hombre; *para Maquiavelo, en cambio, tiene una finalidad inmanente.* En este sentido, el pensador italiano puede consi-

de los documentos más importantes del movimiento humanista y de la historia de la psicología. Según Vives, es preciso estudiar no al alma en sí, sino sus propiedades y funciones. En Vives se da, pues, el primer antecedente del paso de la psicología metafísica a la llamada empírica. Vives polemizó contra los aristotélicos y contra su devoción por el Estagirita: no hay que seguir a Aristóteles, sino aceptar su ejemplo, es decir, interrogar a la naturaleza (y no sus libros), como él hizo. Al eclecticismo ciceroniano pertenece también el francés Pierre de la Ramée (Petrus Ramus, 1515-1572), cuyo antiaristotelismo ejerció una vasta influencia (en las *Dialecticae institutiones* sostiene que formula una lógica distinta de la aristotélica). También el estoicismo y el epicureísmo vuelven a la actualidad: el primero con el belga Justo Lipsio (1547-1606), el segundo con el ecléctico Lorenzo Valla de Roma (1405-1457), autor, además de las *Dialecticae Disputationes contra Aristotelem* (contra el predominio del aristotelismo), del diálogo juvenil *De voluptate ac de vero bono*, inspirado en un epicureísmo que, sin embargo, considera la bienaventuranza celestial como acabamiento y coronación de la felicidad terrena. Crítico del ascetismo estoico y monástico, así como también del ideal de la vida contemplativa, Valla pone el fin del hombre en la felicidad, reconocida en el placer sensible e intelectual y en la colaboración armónica del alma y del cuerpo. En una segunda época, cuando empezó a decaer la confianza en el poder del hombre, se renovó también el escepticismo antiguo. La obra maestra del escepticismo del Renacimiento son los *Ensayos* («experiencias») de Michel de Montaigne (1533-1592), del que en seguida hablaremos. Escépticos son también el portugués Francisco Sánchez (1562-1632), autor de un escrito titulado *Quod nihil scitur*, en el que adopta la duda como medio de investigación, pero en el que acaba por concluir diciendo que el hombre no es capaz ni de un método verdadero ni de un saber objetivo; y el francés Pierre Charron (1541-1603). Adviértase que todas estas direcciones tienen más que nada un interés literario o pedagógico y un significado más cultural que filosófico.

derarse como el primer teórico de la concepción moderna del Estado. Maquiavelo tiene presente la «realidad efectiva», es decir, la sociedad humana, que aparece ante sus ojos como un juego necesario de pasiones. Pero en este determinismo naturalístico *introduce el ideal humano de la Patria que inserta en la realidad efectiva un orden ético*, que sólo puede ser realizado por un Estado nacional fuerte, es decir, tal que sea capaz de armonizar los egoísmos individuales en el único sagrado egoísmo de la Patria, encarnada en la figura del Príncipe, que, a los ojos del gran historiador florentino, es el *Príncipe Redentor*. Éste habría de salvar a Italia, que se hallaba «sin jefe, sin orden, lacerada, acosada». Este fué el sueño de Maquiavelo, que, teniendo ante sí la esclavitud italiana, se resolvía en un generoso acto de fe en la antigua virtud itálica, casi en contra de la objetividad histórica (retorno a los comienzos de la historia de una comunidad) y del «realismo político» (las condiciones a través de las cuales se ha de realizar el retorno a dichos comienzos), del que es el teórico (127).

Maquiavelo no separa netamente, como suele decirse, la moral de la política, sino que pone como base de la acción política una moral adecuada a ella; *el mundo de la razón como fundamento de la realidad fáctica, que debe ser sometida por la voluntad del hombre*. La realidad efectiva es la *ocasión* para la actuación de la libertad humana, realizadora de la *virtud*, que, trascendiendo la utilidad

(127) Se ha de mencionar, junto al de Maquiavelo, el pensamiento político de Jerónimo Savonarola (1452-1498), que, en pleno Humanismo, parece representar la reacción antihumanista. Savonarola fulminó en sus prédicas apasionadas a la Iglesia corrompida y profetizó que la renovación sería obra del Estado, es decir, de la sociedad cristiana, de un Príncipe que, según él, era Carlos VIII. Tampoco Savonarola, como Maquiavelo, cree en el Imperio. Su rigorismo moral sólo contrasta en apariencia con la vida de la lujosa Florencia de los Médicis, hasta el punto de que el elocuente fraile logró subyugar a la más humanística de las ciudades italianas del siglo xv. Esto constituye una prueba de la gran vitalidad que, bajo las apariencias de la reacción, tenía el Medioevo en el seno del Humanismo. No nos parece exacta la tesis de quienes han querido ver en Savonarola al Lutero de Italia, al precursor del protestantismo. Es cierto que Savonarola polemiza con la Iglesia de Roma en nombre de una Iglesia regenerada y de una religión más íntimamente sentida, pero siempre se mantiene fiel y devoto ante los dogmas del catolicismo. Es una bocanada de Cristianismo evangélico, de renovación religiosa, la que anima las predicaciones del fraile de San Marcos; la misma que da vida y vigor al cuerpo pagano del Humanismo. Es verdad que Savonarola cayó en ilusiones al esperar que la Iglesia sería regenerada por obra del poder secular, como, por lo demás, fué un iluso Maquiavelo al creer que pronto la virtud se levantaría en armas y que el combate sería breve. Los dos fueron profetas y sus profecías se integran, no se excluyen: la moral, por sí sola, no basta (los profetas desarmados perecen), como tampoco basta la sola fuerza.

individual en favor del bien común, no es solamente utilitaria. La *virtud*, para Maquiavelo, vence el juego mecánico de las pasiones y domina el *destino*; aquélla, como «virtud ordenada», es la medida de la acción, el coeficiente indispensable para que la acción sea fecunda. La acción es tensión entre el destino y la *libertad*. Así las cosas, el modo naturalístico de considerar a la sociedad humana igual que a la naturaleza física, como un mecanismo de fuerzas, viene a perder la propia rigidez y se constituye en medio de afirmación de un ideal (128). Lo que Maquiavelo niega es un ideal religioso trascendente al hombre y a la sociedad: también la religión es un producto histórico, del que se sirve el político como de un instrumento; el Estado, Dios terrenal, viene a substituir en cierto modo al Dios celestial. *La concepción maquiavélica del Estado es laica.*

(128) De este Maquiavelo, al que podemos llamar *italiano*, como alguien ha dicho, hay que distinguir el Maquiavelo *europeo*, el teorizante del *maquiavelismo*, es decir, de la infamia y de la maldad política sintetizadas en el principio de que *el fin justifica los medios* y personificadas en el Príncipe, cuyo obrar está más allá del bien y del mal. Indudablemente se da este aspecto en Maquiavelo, pero se ha de entender en un sentido más profundo. Es decir: los hombres no son ángeles, pueden ser buenos, pero también son malos. El político no puede ignorar esta realidad de hecho y hacer «profesión de bueno». Las necesidades del poder le imponen el tener que tomar posiciones frente al mal y de contraponer el engaño al engaño, la violencia a la violencia. Hay una perfidia ínsita en la acción política lo mismo que en el Estado, porque está radicada en la naturaleza humana en cuanto tal.

HUMANISMO Y REFORMA

El platonismo

PETRARCA (1304-1374): el platonismo del *Secretum*. Defensa, contra los científicos (aristotélicos), de la sabiduría greco-cristiana. La ciencia de las cosas no sirve para la vida feliz.

PLETÓN (1355 aprox. - 1464): defensa de Platón. Cree que todas las religiones se pueden unificar sobre la base del platonismo. Besarión (1403-1472) trata de demostrar el acuerdo entre Platón y Aristóteles.

M. FICINO (1433-1499): fué el alma de la *Academia florentina*. El hombre es el microcosmos, el compendio del universo (*copula mundi*). Presencia de lo divino en lo humano. La doctrina del amor: con él, el alma asume su función mediadora entre Dios y el mundo.

PICO DE LA MIRANDOLA (1463-1494): superioridad del hombre sobre la otras criaturas y su centralidad en el universo. El hombre se regenera volviendo al principio. Crítica de la *astrología*. La *magia* y su significado.

N. DE CUSA (1401-1464): la *coincidentia oppositorum* (en Dios). Dios es la *complicatio* de todas las cosas, el universo su *explicatio*. Dios está «contraído» en el universo (todo ser refleja en sí su infinitud). Los grados del conocimiento (*phantasia, ratio, intellectus*). La *intuición mística* y la *docta ignorantia*.

El aristotelismo averroísta y alejandrino

NIFO (1475-1546): polemizó con Pomponazzi.

POMPONAZZI (1462-1524): la materia engendra al espíritu y el alma intelectual se halla estrechamente ligada a ella. El alma, forma del cuerpo, no puede existir separada de él. No hay inmortalidad ni del alma personal ni del intelecto único admitido por los averroístas. El hombre debe ser virtuoso prescindiendo del hecho de que su alma sea o no inmortal.

El eclecticismo

MARIO NIZZOLI (1498-1576).

LUIS VIVES (1492-1540): sus estudios de psicología (estudiar el alma en sus funciones y no en sí misma); polemizó contra los aristotélicos y frente a su devoción hacia la autoridad del Estagirita.

P. DE LA RAMÉE (1515-1572): antiaristotélico sobre todo en la lógica.

El estoicismo y el epicureísmo	LIPSIO (1547-1606): estoico. L. VALLA (1405-1457): antiaristotélico. Se inspira en un epicureísmo (fin del hombre es la felicidad, que reside en el placer) que considera la beatitud celestial como complemento de la felicidad terrena.
El escepticismo	M. DE MONTAIGNE (1533-1592): en los <i>Ensayos</i> convergen motivos escépticos, estoicos y epicúreos. F. SÁNCHEZ (1562-1632): adopta la duda como medio de investigación. P. CHARRON (1541-1603).
Renacimiento político	MAQUIAVELO (1468-1527): su doctrina del Estado, El Príncipe redentor. <i>Virtud y fortuna</i>; la <i>realidad efectiva</i>; Maquiavelo y el <i>maquiavelismo</i> (el fin justifica los medios). Moral y política; el Estado <i>laico</i>. SAVONAROLA (1452-1498): la polémica contra la corrupción de la Iglesia y el Príncipe renovador.
La Reforma	ERASMO (1467-1536): siembra las semillas de la reforma religiosa; el <i>humanismo</i> como programa de vida cristiana; la salvación por medio del renacimiento de la cultura. LUTERO (1483-1546): gracia y libertad (el <i>albedrío gobernado</i>). Es esclavo el hombre «carnal» y es libre el hombre «espiritual», regenerado por la gracia mediante la <i>fe</i>. <i>Fe y obras</i>: las buenas obras sólo proceden del hombre regenerado por la fe. El <i>libre examen</i>: todos los regenerados por la fe son sacerdotes. La libertad de la voluntad redimida y el poder de la voluntad: la inversión dialéctica del albedrío gobernado. La obediencia ciega a la autoridad constituida y el nacimiento del mito del pangermanismo. MELANCHTON (1497-1560): introdujo en Alemania el aristotelismo humanístico, que dominó durante dos siglos las Universidades protestantes. BÖHME (1575-1624): también el mal tiene su raíz en Dios, íntimamente dividido entre la cólera y el amor. Dios se revela en el mundo a través del conflicto entre el bien y el mal. ZUINGLIO (1484-1531): la doctrina de la predestinación (la predestinación como potencia de la voluntad). La religión como ética social y la sociedad en sus dos órdenes, interior (en Cristo) y exterior (en el mundo). CALVINO (1509-1564): la <i>doble predestinación</i>. Dialéctica de la renuncia y de la conquista del mundo.

CAPÍTULO III

EL CONCEPTO DE LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

1. Las nuevas exigencias de la investigación natural

Si el xv fué un siglo de preparación y de polémicas, el xvi lo fué de realizaciones y de grandes construcciones metafísicas. El primero estuvo empeñado en restablecer los valores humanos; *el segundo, en fundar la autonomía de la naturaleza prescindiendo de presupuestos extranaturales*. Esta actitud tiene también una gran importancia negativa: liberar la teología y los problemas inherentes a ella (inmortalidad del alma, moral, etc.) de las investigaciones naturalistas (de la «física»), contra el aristotelismo averroísta y alejandrísta. Por consiguiente, el naturalismo del Renacimiento se hace autónomo con respecto de la teología (y también respecto de la ciencia aristotélica), pero con esto mismo reconoce, en su ámbito, la autonomía y los derechos de la teología.

El naturalismo renacentista trata de conciliar las especulaciones metafísicas con las nuevas exigencias de la ciencia natural, que se apoya cada vez más y con mayor decisión en la experiencia sensible. Astrología, magia, alquimia, etc., concurren todas ellas a satisfacer la necesidad de un conocimiento total de la naturaleza, de una «ciencia universal». Aún no es *ciencia* todo esto: en la naturaleza se busca la revelación divina y fácilmente se cae en la teosofía y en el animismo. Por otra parte, sin embargo, se afina el método de la experiencia y de la observación y se prepara el terreno de la ciencia moderna.

La relación entre el humanismo auténtico y el Renacimiento es estrechísima. También el humanismo es *renacimiento* del hombre, no sólo en Dios a través de Cristo (según la instancia cristiana), sino incluso en cualquier campo de su actividad: arte, poesía, política,

religión, etc. Es más, el renacimiento religioso sigue siendo considerado como indispensable para la renovación, que, sin embargo, debe ser integral, como renacimiento del hombre a una vida integralmente humana. De tal renovación, *el Renacimiento auténtico acentúa el momento de la ciencia* (el Humanismo el de la sabiduría clásico-cristiana) *como observación directa del mundo, como experiencia de los hechos, fuera de los esquemas apriorísticos de la ciencia medieval y de la autoridad de Aristóteles*. Pero también sobre este punto las relaciones entre el Humanismo y el Renacimiento son evidentes: el conocimiento del orden de la naturaleza es una afirmación de la originalidad y grandeza del hombre, un elemento esencial de la conquista de su personalidad.

En efecto, si el hombre es el microcosmos, síntesis consciente, «nudo de la realidad», puede penetrar los secretos de la naturaleza y obrar sobre ella. La naturaleza «está llena de infinitas razones» que gobiernan y regulan su vida, que la obligan a desarrollarse según la razón de la ley que vive en ella de un modo infinito. Así escribe Leonardo da Vinci (1452-1519), que, además de genial artista, fué un *precursor de la ciencia moderna*, pues su genio poderosamente inventivo anticipó los más grandes descubrimientos. Tradujo sus intuiciones en diseños, cálculos, modelos y, antes que Galileo, *afirmó la inseparabilidad, en el método experimental, de experiencia y razón y reconoció la importancia de las matemáticas en el estudio de la física*. Precisamente, para Leonardo, la *experiencia* es mediadora entre la mente humana y la «razón» de la naturaleza, el intérprete de las razones del mundo que traduce en el lenguaje de la humana razón. Captar la razón que eternamente guía, frena y regula el curso de las cosas, es aferrar el secreto del todo. Una vez entendido esto, la razón humana podrá recorrer el curso del mundo con el solo cálculo, sin necesidad de la experiencia. La matemática, dirá Galileo, es el alfabeto con que se lee el libro del universo. Así, pues, *experiencia y razón: he aquí los dos principios sobre los que fundar la nueva ciencia*. Observar, mirar el mundo y leer en él las leyes que lo gobiernan: con estas ideas, Leonardo, como también los magos y los astrólogos, dejando a un lado sus extravagancias, dan la primera formulación del método experimental.

La hipótesis heliocéntrica, propuesta por Nicolás Copérnico (1473-1543) (129) y precisada científicamente por Hans Kepler (1571-1630) y por Galileo, fué la verdadera revolución científica del siglo e hirió de muerte a la cosmología aristotélico-tolomeica. El geocentrismo, fundado en la autoridad de Aristóteles, fué substituído por

(129) En la obra: *De revolutionibus orbium coelestium* (1543).

el heliocentrismo copernicano. El mundo se extiende al infinito, la tierra deja de ser el centro del universo, los cielos pierden su incorruptibilidad y no tienen ningún privilegio respecto al corruptible mundo sublunar, el hombre aparece como una pequeña partícula perdida en la inmensidad del universo. La hipótesis heliocéntrica estimulaba las mentes a intentar las más audaces construcciones metafísicas, que culminan en la filosofía de Giordano Bruno.

2. Bernardino Telesio

La orientación del naturalismo del Renacimiento es definida claramente por el llamado «materialismo» de Bernardino Telesio (130). Su obra *De rerum natura iuxta propria principia* es, desde el punto de vista metodológico, una de las más representativas del pensamiento renacentista. El término *naturaleza* tiene en ella un significado limitado: es el mundo sensible, corpóreo, que hay que explicar «según sus principios». La filosofía es esencialmente filosofía de la naturaleza, cosmología. Pero el naturalismo de Telesio pretende ser riguroso y científico: en la naturaleza sólo hay fuerzas naturales y, por lo tanto, ha de explicarse con «sus mismos principios», más allá de las concepciones aristotélicas y de las veleidades infundadas de la magia. En él ya está explícito el ideal de Francisco Bacon: *conocer la naturaleza con la naturaleza misma* «para que los hombres no sólo puedan saberlo todo, sino también tener poder sobre todo».

La naturaleza, para Telesio, es *materia* homogénea. No hay dos mundos (celeste y sublunar) formados por sustancias diversas. Por consiguiente, sus principios son aprehensibles por medio del *sentido*. *Materialismo y sensismo*: he aquí los dos caracteres del naturalismo telesiano. Los principios son inmanentes a la naturaleza corpórea y universales (presentes en todas las cosas); sólo la experiencia sensible los da a conocer. *Todo tiene su principio natural que lo explica; al hombre que sabe observarla, la naturaleza se le revela*. Pero esto es posible por cuanto el hombre es él mismo naturaleza, una parte de ella; y, en efecto, el hombre es *sentido*.

La materia es agitada y continuamente transformada por una fuerza activa, que se divide en dos fuerzas opuestas: lo *cálido* y lo *frío* (fuerzas incorpóreas), una de ellas dilatante y la otra restrin-

(130) Nació en Cosenza en 1509 y estudió en Milán, en Roma y especialmente en Padua. Enseñó en Nápoles, donde escribió su principal obra *De rerum natura iuxta propria principia* y donde transformó de filológica en filosófica y científica la *Academia Cosentina*, llamada muy pronto *Academia Telesiana*. Murió en el año 1588.

gente, a las que se reducen todas las fuerzas del universo. Lo cálido y lo frío actúan sobre la *masa corpórea* (tercer principio), dando así lugar a los fenómenos naturales. Todo movimiento, toda forma de vida, son debidos al equilibrio entre lo cálido y lo frío. La vida vegetal, la animal y la consciente sólo difieren por su distinto grado de calor: donde hay calor hay vida, sensación, alma (*panpsiquismo*). Lo cálido y lo frío no podrían oponerse recíproca resistencia, si no advirtieran su vecindad, es decir, si no estuvieran dotados de sensibilidad. *Por consiguiente, todas las cosas de la naturaleza se hallan dotadas de sensibilidad.* Dios no es causa directa de ningún fenómeno natural; Él sólo garantiza el orden cósmico.

Conocer es *sentir*; la conciencia no es más que *sensación*. El calor del espíritu animal determina un movimiento, que sólo puede ser modificado por el movimiento engendrado por el calor de un objeto externo: esta modificación es el *sentir*. *No hay diferencia entre actividad física y actividad espiritual.* También el entendimiento se reduce al sentido, es un aspecto más sutil, que aprehende las semejanzas de las cosas; también la lógica pura y la matemática derivan de la sensación. Los conceptos universales son imágenes indeterminadas que nos permiten sentir también las propiedades ignotas y por esto intuir las cosas en su totalidad. El *alma* es, pues, *material*, y tan verdad es esto, según él, que sobre ella actúan las fuerzas materiales, provocando su dilatación (placer) y su contracción (dolor).

Pero la *naturaleza* no se agota en ser explicada «según sus principios»; nos remite necesariamente a algo que la trasciende. El *monismo naturalístico* de Telesio sólo se aplica al mundo natural. El filósofo se había propuesto *dar una explicación autónoma de la naturaleza corpórea y no negar una realidad que la sobrepase.* En efecto, *más allá de la naturaleza corpórea, existe Dios; más allá del sentir, que es la naturaleza animal del hombre, existe en el hombre el alma espiritual,* creada por Dios y con la que él intuye lo suprasensible y lo eterno. En el alma espiritual está el fundamento del mundo moral, porque en ella reside la libertad, que eleva al hombre por encima del juego mecánico de las fuerzas físicas.

La importancia de Telesio es metodológica: rechaza el método deductivo, por el que la razón parte de presupuestos apriorísticos y funda, en cambio, la validez de la razón en la experiencia. *Su sensismo echa las bases del método experimental.* Esto explica la gran estima que de Telesio tuvieron sus contemporáneos.

3. Giordano Bruno

a) *La infinitud de los mundos y el alma del mundo.* — Temperamento exuberante, inquieto e irrequieto, rico en genialísimas intuiciones y en fantasía, desordenado y poco sistemático, pero coherente por la unidad de inspiración, es Giordano Bruno (131). El conjunto de corrientes filosóficas, cuya nueva floración caracteriza a la filosofía humanista y renacentista, converge en la especulación bruniana. Las antiguas doctrinas pitagóricas, heraclitianas y parmenídicas, lo mismo que el atomismo de Demócrito, el monismo estoico y el emanacionismo neoplatónico, así como también el neoplatonismo de Nicolás de Cusa y la nueva teoría de Copérnico alimentan su pensamiento, que, bajo las apariencias de una superficial confusión de doctrinas interferentes sin unidad intrínseca, *tiene un único motivo inspirador, que hace de ellas una síntesis original.*

La filosofía de Bruno puede llamarse filosofía del infinito. El filósofo de Nola se apropia la teoría copernicana, que, desplazando el centro del universo desde la tierra al sol, abría un nuevo horizonte; Bruno rechaza la esfera de las estrellas fijas conservada por Copérnico y afirma la infinitud del universo. El mundo no tiene límite ni referencia absoluta (Cusano) y, por ello, las distintas visiones que de él se tienen son relativas: todo punto es centro y periferia. *Infinitud y relatividad:* estos son los dos primeros caracteres del universo bruniano.

(131) Nació en Nola en 1548 y a la edad de dieciséis años entró en la Orden dominicana en Nápoles, de donde salió en 1576. Sospechoso de herejía, peregrinó largamente por Europa (primero estuvo en Ginebra y después en París, donde publicó en 1582 *De umbris idearum*, su primera obra llegada a nosotros). Enseñó en París y en Oxford, donde compuso la mayor parte de las obras italianas (las mejores), entre las que figuran: *Dell'infinito, universo e mondi; Della causa, principio e uno; La cena delle ceneri*, de contenido metafísico; *Degli eroici furori*, y el *Spaccio della Bestia trionfante*, de tema moral. Vuelto a París y después en Francfort (Alemania), publicó allí los poemitas latinos *De triplice minimo et mensura, De monade numero et figura, De immenso et infigurabili et innumerabilibus*. Llamado por un noble veneciano, Giovanni Mocenigo, que quería aprender el arte de la memoria, fué denunciado en Venecia por su discípulo ante el Tribunal de la Inquisición como hereje y en consecuencia encarcelado. Durante el proceso, Bruno se declaró dispuesto a someterse. Sin embargo, la República de Venecia lo consignó al Santo Oficio de Roma, donde se continuó el proceso. Después de siete años de prisión, Bruno, que no quiso abjurar de su propia filosofía y que no siempre mantuvo una actitud clara y neta, fué condenado a muerte. El 17 de febrero de 1600, en Campo dei Fiori, en Roma, fué quemado en la hoguera.

De la teoría copernicana, Bruno saca también la idea de que el universo es un sistema de *mundos infinitos* (que se mueven en torno a un centro solar), que nacen y perecen. Pero, a diferencia de la tradición democríteo-epicúrea en la que se inspira, tal pluralidad de mundos no es concebida como la formación mecánica de conglomerados de átomos, sino como un *sistema orgánico, que deviene en cuanto movido por la divina fuerza universal*.

El principio del mundo no se halla fuera de él, sino que es fuerza interior al Universo. Este principio, que es el Dios «mezclado en las cosas», es la *Mente*, el Alma del mundo, ordenadora y unificadora de las cosas mismas. Él, como *Intelecto*, es la sede de las Ideas y el «artífice interno», que crea y desarrolla las formas de los entes; también es voluntad que guía las cosas a su conservación y, en cuanto tal, es también causa final. El universo bruniano no excluye la finalidad ni el principio activo de la naturaleza que, como para los estoicos, es Providencia. La esencia íntima del mundo es armonía: para quien la comprende, los defectos y las imperfecciones de lo particular contribuyen a la belleza del todo.

La naturaleza, para Bruno, es la *explicatio* de la unidad divina, en la que se componen las diferencias y las oposiciones: *la Naturaleza se hace inteligible cuando la multiplicidad se reduce a la unidad de la substancia*. El principio activo (Alma del mundo) y el pasivo (Materia) son dos aspectos de la misma substancia, dos potencias inseparables de un único principio, que es *coincidentia oppositorum*, como en Heráclito y en Nicolás de Cusa. Materia y forma no subsisten por separado (Bruno enlaza así con Avicébrón), forman una unidad, o, mejor dicho, una identidad, que es forma y materia, acto y potencia. Esta unidad es el universo, substancia única, porque es el todo. «Todas las cosas son un solo ser», dice Bruno con Heráclito, un ser que tiene en sí «todas las formas». El complejo de los efectos finitos en continuo devenir constituye el mundo (*natura naturata*); Dios, como fuerza infinita del mundo, es la *natura naturans*. Este es un motivo neoplatónico presente casi siempre en la filosofía del Renacimiento.

Dios, unidad absoluta y eterna, es el fin último del conocimiento, pero no puede ser comprendido por nuestro pensamiento; como unidad más allá de todos los opuestos, no es cognoscible en su profunda naturaleza. De él sólo podemos tener un concepto negativo, a través de la exclusión de las antítesis y de las diferencias. Bruno, a través del Cusano, enlaza con la teología negativa del neoplatonismo (132).

(132). La inaccesibilidad de la absoluta unidad, antes que apagar, enciende todavía más la aspiración al infinito. La inquietud, la conciencia de la

b) *La «Mens insita in omnibus» y la «Mens super omnia». Religión y filosofía.* — De la exposición de los puntos fundamentales en el naturalismo de Bruno resulta que el filósofo de Nola, aunque a veces parece inclinarse hacia un riguroso monismo (identidad entre Dios y la Naturaleza), en el fondo *distingue entre Dios como unidad absoluta y trascendente con respecto a la naturaleza y Dios como causa, fuerza, o alma universal inmanente en las cosas*: entre la «*Mens super omnia*» y la «*Mens insita in omnibus*». Ésta última es lo divino en la naturaleza, reverberación de la otra. La «*Mens super omnia*», sobrenatural, no es accesible a la razón, que sólo puede conocerla «*per vestigia*»; se capta por la fe y constituye el límite intraspasable de la filosofía. De este modo, Bruno, a través del neoplatonismo y del misticismo cristiano que en él se injerta, puede sostener que no niega la trascendencia de Dios, pero en el fondo no escapa al panteísmo.

La trascendencia de la «*Mens super omnia*» limita el monismo bruniano (unidad substancial de todas las cosas), que resulta aún más problemático por el *monadismo*. Es verdad que la misma e idéntica naturaleza divina está en cada una de sus determinaciones finitas, pero todo ente existe de un modo propio y distinto del de los otros entes, es una *mónada*. La individualidad del ente singular, originario e imperecedero, se expresa precisamente en el concepto de mónada o forma de la existencia, individualizada y finita, de la única esencia divina e infinita. El universo (Dios y las mónadas) está, pues, *animado* en todas sus partes.

No está por cierto en conformidad con la ortodoxia cuanto escribe nuestro autor sobre la religión. Según su pensamiento, *existen la religión de los ignorantes y la religión de los doctos*. La primera es un conjunto de supersticiones, contrarias a la razón y a la naturaleza. Es útil para gobernar a los pueblos «toscos», es la forma idónea de lo divino para hacerlo accesible a la mentalidad vulgar e ignorante. *Bruno, por lo tanto, les reconoce a las religiones positivas* (a las que critica con apasionada violencia, tanto a la católica como a la protestante) *únicamente una función político-social, válida mien-*

propia insuficiencia, el aguijón de la necesidad y la lucha contra los obstáculos diferencian al hombre de los animales y al hombre vulgar del hombre «heroico». El primero se contenta con su estado y no conoce inquietudes; el segundo, en cambio, jamás se halla satisfecho, se siente siempre impulsado a nuevas conquistas y el peligro y el dolor le dan fuerza. Cuanto más alto llega, cuanto mayor es la proximidad del espíritu al Absoluto, tanto más fuerte es el ansia del infinito y tanto más se enciende la inquietud y el deseo. En este *heroico furor*, en la conciencia de nuestros límites y en la aspiración a superarlos, residen la grandeza y la dignidad del hombre.

tras la humanidad no alcance un grado superior de evolución. La religión de los doctos o de los «teólogos» prescinde, en cambio, de toda creencia positiva y se identifica con la sabiduría originaria, común a todos los hombres, en todos los lugares y en todos los tiempos, aunque se haya enriquecido y haya sido revisada y aclarada a través del proceso histórico. Bruno se apropia uno de los motivos característicos del Renacimiento (ya elaborado por Pico de la Mirandola) y que no tardará mucho en formularse como «religión natural».

4. La Contrarreforma

La decadencia de la Escolástica, iniciada en el siglo xiv, continúa en los siglos del Humanismo y del Renacimiento; la carencia de originalidad especulativa, el abuso de la dialéctica y del principio de autoridad son los signos de su declive. La Escolástica del siglo xiii había logrado asimilar y elaborar la nueva filosofía arábigo-aristotélica; *la de este período permanece extraña a los nuevos problemas, cierra los ojos ante las nuevas exigencias cuya legitimidad niega y se atrinchera detrás del sistema de Aristóteles*. De aquí el conflicto entre la nueva ciencia y la autoridad eclesiástica que culmina en la condena de Galileo. Incapaz de defender y justificar la autonomía de la metafísica aristotélico-tomista frente a la física y a la cosmología aristotélicas, cree que el abandono de estas últimas compromete irreparablemente a la primera, a la que, por otra parte, salvo alguna excepción, es incapaz de renovar, convencida del carácter definitivo de aquella metafísica. Bajo un cierto aspecto, el Humanismo, con su renovado platonismo cristiano, y el Renacimiento, con el concepto de la autonomía de la ciencia de la naturaleza, garantizan, mejor que los decadentes escolásticos, los derechos de la teología y de la fe (133). A pesar de esto, la Contrarreforma católica tiene un valor positivo.

(133) Mayor interés especulativo presenta la escolástica española del siglo xvi de los jesuitas de Coímbra. El más célebre fué Francisco Suárez (1548-1617), autor de numerosas obras, entre las que recordamos las *Disputationes metaphysicae*. Suárez introduce innovaciones en algunos puntos de la filosofía de Santo Tomás (acepta el concepto de la individualidad de lo real: «La substancia singular solamente lo es por sí misma y por su propia realidad y no tiene necesidad de otro principio de individuación además de su propia realidad o de los principios intrínsecos en que consiste tal rea-

La Contrarreforma puede considerarse como la última floración de la Escolástica, provocada por la herejía luterana, a la que se opuso vigorosamente. No sólo se trata de una simple defensa o de una nueva exposición de las grandes obras sistemáticas del Medievo, sino de un real ahondamiento en ellas, que a veces fué original, sobre todo en lo que atañe, como diremos dentro de poco, a los problemas políticos y sociales. Con el Concilio de Trento (1547-1563), la Iglesia tomó posiciones contra la Reforma: defensa de la tradición eclesiástica (y no retorno puro y simple al Evangelio) y de los dogmas tal y como habían sido fijados por los Concilios; magisterio universal de la Iglesia, la única intérprete auténtica de la revelación (negación del principio del libre examen); necesidad de la función mediadora de la Iglesia y de la jerarquía; validez de los Sacramentos y de los ritos; valor de las obras y autonomía del poder religioso frente al político. La Contrarreforma opuso la dogmática católica frente a la Reforma y supo defenderla; sin embargo, le faltó el hálito religioso y el sincero calor de la fe que anima al Cristianismo auténtico, de pura fe. Más que de una verdadera renovación religiosa se trató, en el hundimiento de la sociedad medieval, de una sabia adaptación de los ideales ético-religiosos del Cristianismo católico a la nueva situación histórica. Con la Contrarreforma comienza, incluso por parte de las fuerzas eclesiásticas, la mundanización del espíritu religioso (acción educativa, de beneficencia filantrópica, etc.) que es también propia del Renacimiento y de la Reforma. Se va hacia un Cristianismo puesto al servicio del mundo y de los hombres en el mundo, de conquista y de éxito. Lo mismo que en el siglo XIII las órdenes monásticas de Santo Domingo y de San Francisco asumieron la tarea de defender y de renovar la Iglesia y su doctrina, así también, pero según el nuevo espíritu de los tiempos, en el siglo XVI asumió la misma misión la Compañía de Jesús, fundada por el español San Ignacio de Loyola (1491-1556).

lidad»). Su influencia sobre el pensamiento moderno ha sido notable. Otro jesuita español, Luis Molina (1535-1600), sostiene, contra el predestinacionismo de Lutero y Calvino, una doctrina más moderada en el libro *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (la gracia no niega la libertad humana, sino que más bien la garantiza y la confirma: la gracia coopera con el libre albedrío). También recordamos al cardenal jesuita Roberto Bellarmino (1542-1621) (conocido también como consultor del Santo Oficio por haber tomado parte en el proceso de Bruno y en el primer proceso de Galileo). Bellarmino fué un crítico riguroso de las doctrinas protestantes. Escribió con agudeza y habilidad dialéctica las *Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, donde ilustra y defiende las tesis del Concilio de Trento.

5. Religión y derecho naturales

La decadencia política del Papado, el ocaso del Imperio universal, las Señorías en Italia, la formación de las monarquías nacionales en Europa y el descubrimiento de América habían transformado la sociedad medieval y planteado nuevos problemas políticos. Por otra parte, la Reforma y las luchas entre las distintas confesiones religiosas que de ella se siguieron dieron lugar, en la segunda mitad del siglo xvi, a las sangrientas «guerras de religión». La atención se voicó sobre los problemas religiosos, políticos y jurídicos, cuya discusión condujo a una nueva elaboración de los conceptos de *religión natural* y de *derecho natural*.

Por encima de todas las religiones positivas y de sus divergencias, hay una religión racional, cuyos elementos constituyen el fondo común de las distintas confesiones y en torno al cual todos los hombres pueden ponerse de acuerdo. Tales elementos forman la *religión natural* (o *racionalismo religioso*), es decir, *inherente a la naturaleza humana, innata y constitutiva de ella* (y, por consiguiente, *no sujeta al devenir histórico*), *puramente racional, no revelada, sin dogmas y, en sus principios esenciales, sin historia*. La religión es un complejo de verdades naturales (existencia de Dios, inmortalidad del alma, premio y castigo en el más allá) no impuestas por la autoridad externa y libremente reconocidas por la razón. Sobre este fondo común, las religiones positivas pueden encontrar un punto de acuerdo y de recíproca tolerancia y dejar de luchar. El concepto de *tolerancia* es característico de la literatura político-filosófica de finales del siglo xvi y comienzos del xvii (134).

De un modo semejante, en esta misma época, se trató de fundar el Estado sobre principios universales, comunes a todos los hombres e independientes de presupuestos teológicos (*Estado racional*), según los cánones del llamado *iusnaturalismo* o *fundamentación de la organización política sobre los principios del derecho natural* o

(134) Pregoneros de la tolerancia fueron, entre otros, los dos reformadores italianos (adversarios de católicos y protestantes) Lelio (1525-1562) y Fausto Socini (1539-1604), de Siena, cuya exégesis escriturística es conducida con espíritu rigurosamente racionalista (en esta época comienza la exégesis histórica de las Sagradas Escrituras, promovida por la Reforma) y acaba por negar los dogmas fundamentales del Cristianismo (la divinidad de Cristo, la Trinidad, el pecado original, etc.). La religión natural fué sostenida por el francés Jean Bodin (véase la nota siguiente) y después por el inglés Herbert de Cherbury (1582-1648), pero tuvo, como veremos, su genuina expresión racionalista en Spinoza y en el *deísmo*.

racional (135). Los principios de libertad de religión y de pensamiento, de respeto de los bienes y de la persona ajenos, etc. forman el contenido del *derecho natural* y son el fundamento del *derecho positivo*, es decir, de las leyes impuestas por el Estado y mudables según las circunstancias históricas. *El derecho natural, en cambio, es inmutable y eterno y en él encuentra el Estado al mismo tiempo el límite y la justificación de la propia soberanía.*

El Estado nació de un pacto tácito o expreso (*contrato social*), con el que los individuos, en favor del bien común, consienten limitar la propia libertad, de modo que el poder soberano pueda hacer respetar las leyes en interés de todos. De la doctrina del contrato social, como veremos, surgirán las dos teorías opuestas del absolutismo y del liberalismo modernos (136).

Tanto la religión como el derecho naturales combaten el dogmatismo medieval lo mismo que el dogmatismo protestante y el tridentino. *Sin embargo, oponen un nuevo dogmatismo abstracto y anti-histórico: el de la razón*, la única autoridad competente para reconocer las verdades religiosas, jurídicas y políticas. *El concepto patristico-escolástico de derecho natural se mundaniza; no deriva de Dios, sino que es propio de la naturaleza humana en cuanto tal.*

6. Tomás Campanella

a) *La autoconciencia y la teoría del conocimiento.* — El espíritu del Renacimiento y de la Contrarreforma convergen en la filosofía de Tomás Campanella (137), que puede considerarse como la

(135) El iusnaturalismo está ya implícito en las doctrinas políticas del inglés Tomás Moro (1480-1535), condenado a muerte y decapitado, autor de la *Utopía*, nombre de una isla desconocida, de la que un visitante describe su ordenación social y política (en ella no existe la propiedad privada; todos desempeñan un trabajo, fijado en seis horas diarias; hay tolerancia, solidaridad humana, etc.); y en las del francés Jean Bodin (1530-1597), que en la obra *Six livres de la republique* analiza el concepto de Estado, al que pertenece la soberanía, que no tiene más límites que los que derivan de la ley divina o natural.

(136) Entre los teóricos del derecho natural recordamos al alemán Hans Althusius (1557-1638), autor de la obra *Politica methodica digesta* (1603), de tendencias democráticas; al italiano Alberico Gentili (1552-1608), autor de la obra *De iure belli libri tres*, aparecida en el año 1585, cuarenta años antes de la obra del holandés Hugo Grozio (1583-1645) titulada *De iure pacis et belli* (1625). Gentili y Grozio son los sistematizadores del derecho internacional.

(137) Nació en Stilo (Calabria) en el año 1568 y, como Bruno, vistió el hábito de los dominicos. Después de persecuciones y condenas de menor grado, al regresar a Stilo, urdió una conjura contra el Gobierno español.

síntesis de los dos movimientos. Campanella parte del sensismo y del pampsiquismo (todas las cosas viven y sienten) de Telesio, pero les da un significado totalmente distinto.

Para Telesio, como sabemos, el *sentir* es una modificación de nuestra fuerza física debida a la acción de un objeto externo, es decir, es un *padecer*. Para Campanella, en cambio, el conocer es, desde luego, *sentido*, pero no solo en el plano de la sensibilidad externa, sino también interna, es decir, es *autoconciencia*. Por consiguiente, *el sentir es conocer solamente en cuanto se sabe que se siente, es decir, en cuanto no es pasividad. Sentir es conciencia de sí, ser: cognoscere est esse: en la sensación conocemos lo que hemos llegado a ser a través de la sensación. Sentir es sentir que se siente. La conciencia de sí o autoconciencia es la actividad cognoscitiva originaria y elemental, sensus inditus o innato que constituye nuestro ser. Todo otro conocimiento presupone el sensus inditus, del que es una modificación; todo conocimiento se halla, pues, mediatizado por la autoconciencia. El alma se conoce por sí misma, esencialmente (lo mismo que ya decía San Agustín).*

La conciencia de las cosas es un sobreañadido, es decir, es *sensus additus*, conocimiento adquirido (*scientia illata*). Este conocimiento ofusca al innato, por lo que el *sensus inditus* queda como *escondido u oculto (sensus abditus)*.

Por esta ignorancia u olvido de sí, el sujeto se encuentra *dudando* de la existencia de las cosas. La duda sólo puede caer sobre los conocimientos derivados; pero éstos presuponen siempre nuestra conciencia modificada, de cuya realidad no puede dudarse. *Yo me puedo engañar, pero si me engaño existo. La autoconciencia triunfa sobre el escepticismo.* De este modo, Campanella renueva el procedimiento (ya seguido por San Agustín y llevado a la celebridad por Descartes mediante la doctrina del *cogito*) de llegar, a través de la duda, a la conciencia de sí como *criterio de certeza*.

A estas alturas nace el problema de la objetividad del conocimiento, es decir, del *criterio de la verdad*. El sentir, como hemos visto, no garantiza la objetividad del conocer, ya que no es conoci-

Fué procesado, torturado y condenado a cadena perpetua (escapó de la pena de muerte porque se fingió loco). Puesto en libertad después de veintisiete años de cárcel, se refugió en Francia y murió en París en el 1639. Sus obras más importantes son: *De sensu rerum et magia; Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*. Hace algunos años que se comenzó la publicación de importantes obras inéditas como la *Theologia*, en treinta libros, el *Quod Reminiscentur*, etc., que han comenzado a modificar las interpretaciones que aún hoy circulan sobre el pensamiento de Campanella.

miento de las cosas, sino de nuestras modificaciones. Por otra parte, la «razón» y el «intelecto» son inferiores al «sentido»: la primera no es más que un «sentido imperfecto»; el segundo, un «sentido debilitado», y una y otro no son más que elaboración genérica y confusa de las sensaciones. Para que el sentido tenga validez objetiva es necesario que intervenga un poder «incorpóreo y divino», la *mens*, que potencia intrínsecamente el proceso hacia la verdad. La *mens* de Campanella recuerda de cerca la *mens* de que habla Telesio, con una diferencia: en el filósofo cosentino, la *mens* no tiene una función esencial en el proceso del conocimiento, mientras que, en cambio, en el filósofo de Stilo *constituye el fundamento de la validez objetiva del sentido* y de todo el conocer, lo mismo que en San Agustín.

b) *La metafísica*. — Fundamento y coronación de la gnoseología es la metafísica. La reflexión sobre la autoconciencia atestigua de manera indudable: a) que yo *existo* como conciencia y que tengo la *potencia* de ser; que *sé* que existo; que *quiero* ser y que *amo* mi ser: *posse*, *nosse* y *velle*, como participación (así lo había enseñado también San Agustín) de los seres singulares en la Trinidad de las Personas, que constituye la infinita esencia divina; b) la *potestas*, la *sapientia* y el *amor* (las tres *primalidades* constitutivas de la esencia de todas las cosas) son limitadas; c) por esto *son* y *no son* y, por consiguiente, hay también tres *primalidades* de no-ser (*impotencia*, *necedad* y *odio*), que a su vez son constitutivas de la esencia de todas las cosas finitas; por consiguiente, remiten al Poder, a la Sabiduría y al Amor absolutos, de modo que autoconciencia significa, además de conciencia de nuestro ser, conocimiento de sus límites y de la existencia del Ser trascendente; d) la autoconciencia contiene dentro de sí los elementos para una integración metafísica que, por lo tanto, es reclamada incluso por la gnoseología más intransigente.

Para Campanella, todo ser tiene los tres principios constitutivos de la *potencia*, de la *sabiduría* y del *amor*. Pero el *poder* sería ciego sin el *saber*, que por esto está inherente en él, lo mismo que también lo está el eterno *amor*. Todo ser, en efecto, tiende a conservarse, a incrementarse y a perpetuarse, y el amor de sí mismo es la condición necesaria del amor hacia todo lo demás. La *virtud* es la norma a través de la cual el hombre realiza esta aspiración suya, que se manifiesta como conservación del propio ser, continuación de la propia vida en los hijos y conservación del recuerdo de sí mismo con el honor, la fama, etc. Pero el amor de sí mismo, en cuanto *amor del ser* a través del grado de ser que nos es propio, es amor al ser pleno e infinito, es decir, es *amor Dei*. Amarnos es amar a Dios. La auto-

conciencia, el *sensus inditus*, es *religio indita*: en la intimidad de la conciencia está radicado el anhelo de la criatura hacia el Creador. El conocimiento innato es el testimonio inmediato de la existencia de Dios por encima de toda duda. Respecto a la *religio indita*, las religiones positivas son *religio addita*, es decir, interpretaciones de la primera. Sólo una de ellas expresa adecuada y perfectamente la *religio indita*: el Cristianismo, religión sobrenatural, que satisface plenamente las exigencias de la religión natural (138).

7. El método experimental y Galileo Galilei

En el naturalismo del primer Renacimiento, la exigencia filosófica y la científica no se distinguían bien. Campanella aclara la exigencia filosófica, Galileo Galilei (139), la científica; las dos síntesis completan y concluyen el Renacimiento.

(138) Campanella es muy conocido por sus obras políticas, las cuales, sin embargo, tienen un interés, más que especulativo, cultural. En la obra *Monarchia di Spagna* (1599) concibe una sociedad universal, con el Papa a la cabeza y con un Senado compuesto por todos los Príncipes del mundo; en cambio, en la *Città del Sole* (1623), siguiendo la *República* de Platón, imagina una ciudad ideal, sin jerarquías, en la que todos trabajan y en la que las distintas funciones se hallan adecuadamente repartidas. Propugna la abolición de toda propiedad privada, de todo hogar separado, de la familia y de cuanto alimenta el egoísmo: el bien individual queda subordinado al de la comunidad. El pensamiento político de Campanella, a pesar de algunas intuiciones, queda a la zaga del de su tiempo. Los ideales políticos campanellianos se hallan en función de una renovación religiosa (cristiana) universal.

(139) Nació en Pisa en el año 1564, donde estudió medicina y matemáticas y en donde hizo las observaciones sobre el péndulo en 1583 e inventó la balanza hidrostática. En 1589 obtuvo la cátedra de matemáticas en Pisa y allí continuó los experimentos sobre la caída de los graves. Pasó a la Universidad de Pavia y en esta ciudad construyó un anteojo de su invención, con el que descubrió la irregularidad de la superficie lunar y los cuatro satélites de Júpiter, llamados *mediceos* en homenaje a los Medici. El *Sidereus Nuncius* (1610) le valió la protección de Cosme II, gran duque de Toscana, que lo nombró su primer matemático y filósofo. Mientras tanto, en el 1616 la Inquisición romana condenó la doctrina heliocéntrica y prohibió a Galileo el profesarla. En el 1623 escribió contra el padre jesuita Horacio Grassi el *Saggiatore* y en el 1632 el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, que le valió un segundo proceso que terminó con la famosa retractación a que se vio obligado (1633). Apartado del mundo, en el lugar de Arcetri, murió ciego el año 1642, asistido por los discípulos Torricelli y Viviani. En 1638 había publicado el *Dialogo delle scienze nuove*. Galileo, además de gran científico y filósofo, fué también escritor. Su condena se debió al tenaz y ciego aristotelismo de la Escolástica decadente.

Como hemos dicho, el aristotelismo continuó todavía en los siglos xv y xvi dominando el ambiente científico. Por otra parte, ni la filosofía natural ni las geniales construcciones «poéticas» de los filósofos del Renacimiento, ni mucho menos la mezcla de ciencia y de pseudociencia que eran la magia y la astrología, tenían un método científico riguroso que pudiera rivalizar con la precisión formal de la ciencia de los peripatéticos, construida con la estéril deducción silogística o con la inducción «por simple enumeración», que Bacon llama pueril y Galileo inútil. El ideal de esta ciencia era el de captar la *esencia* íntima de las sustancias naturales, la *cualidad oculta*, el elemento inmutable de la realidad. Sin embargo, como hemos puesto de relieve, se pueden considerar como precursores de la ciencia moderna, entre otros, a Alberto Magno, Roger Bacon, Occam, y en el siglo xv, a Cusano y a Leonardo. Pero sólo la hipótesis copernicana, confirmada científicamente primero por Kepler y después por Galileo, y los grandes descubrimientos iniciados por este último han fundado la ciencia moderna.

Desde el punto de vista filosófico, la importancia de Galileo está en la *metodología*; Galileo es el primer teórico del llamado *método experimental*, que su genio traduce de manera admirable en la práctica de la ciencia positiva. Junto a Campanella, aunque desde un punto de vista diferente, plantea el *problema crítico* del conocimiento.

El método de Galileo resulta de dos momentos, que, en realidad, son uno solo: el uno, negativo, como crítica del aristotelismo de la decadencia; positivo el otro, como afirmación de la necesidad del experimento para la investigación científica. Galileo exhorta a no interrogar los libros de los antiguos, sino a leer en el gran libro de la Naturaleza, cuyos caracteres son «triángulos, cuadrados, círculos, esferas, conos, pirámides, y otras figuras matemáticas, muy aptas para tal lectura». Galileo no combate el espíritu que anima la filosofía de Aristóteles (el Estagirita, como Galileo, interrogaba la Naturaleza siguiendo a la razón y a la experiencia positiva), sino la obstinación ciega de los aristotélicos decadentes (140).

(140) Según ellos, los libros de Aristóteles encerraban el sistema definitivo de los conocimientos físicos. Por consiguiente, era necesario interrogar los textos aristotélicos, no el libro de la naturaleza. En Padua, por ejemplo, el aristotélico Cremonini rehusó mirar a través del anteojo de Galileo, afirmando que no era posible que el sol tuviese manchas, ¡porque Aristóteles había dicho que los cuerpos celestes son puros e incorruptibles! Es precisamente contra los muchos prejuicios (distinción substancial entre el mundo terrestre y el mundo celeste, geocentrismo, formalismo silogístico, etc.) de estos «reverendísimos y humildísimos siervos de Aristóteles» contra los que se dirige la crítica de Galileo.

Sin embargo, entre Aristóteles y Galileo hay un punto de discusión fundamental: para el primero, el fin de la investigación natural es el conocimiento de la *forma* o *esencia inmutable* de lo real; para el segundo, en cambio, es el conocimiento de la *ley*. La física no es ciencia de la *cualidad*, sino de la *cantidad*; la física de Aristóteles es física «metafísica». Con esta afirmación hemos pasado del aspecto negativo al positivo del método.

El *sentido* y la *razón*, con funciones distintas, son indispensables al proceso formativo de la ciencia. Con el primero aprehendemos los hechos como aparecen; con la segunda ordenamos los datos proporcionados por la observación directa y procedemos a la demostración de las *hipótesis*. El sentido es, pues, el grado inicial, pero aquí no se trata de la inducción «por simple enumeración», que pretende — cosa inútil e imposible — pasar por todos los casos particulares, sino de la *inducción experimental*, que solamente de la observación de algunos casos (e incluso de un solo experimento) permite sacar una ley general. Ésta se propone primero como *hipótesis*, es decir, se supone como *causa*, todavía ignorada, del fenómeno. Al momento *inductivo* sigue el demostrativo o *deductivo*, con el cual se controla la hipótesis con los hechos observados, para conseguir su confirmación, es decir, su *verificación*. Sólo cuando ésta se da, la hipótesis se constituye en ley. Así, Galileo preconiza el procedimiento *hipotéticodeductivo*, que es propio de la ciencia. A través del cálculo demostrativo y matemático se puede confirmar lo que se ha intuido por medio de la experiencia.

Aquí surge un problema: partiendo de la experiencia sensible, que pertenece al sujeto que tiene conciencia de ella, ¿cómo se llega a la afirmación de lo real en sí? Galileo anticipa la distinción que hará Locke entre *cualidades primarias* y *cualidades secundarias*. La figura y la magnitud del objeto, el lugar y el tiempo, el estado de reposo y de movimiento, etc., presuponen la existencia de algo independiente de nosotros; mientras que el color, el sabor, el sonido y el olor tienen existencia no en las cosas, sino en nuestros sentidos, de los que son *modificaciones*. Esencia de lo real, para la ciencia, son la magnitud, la figura, la cantidad, el movimiento, es decir, todo lo que puede traducirse al lenguaje de la matemática y se puede calcular. Así, Galileo ha sobrepasado la ciencia escolástica de la *cualidad* y ha fundado la nueva ciencia físico-matemática, que es *cuantitativa*. La física de Galileo es la *física de la cantidad*, a diferencia de la de Francis Bacon, que, como veremos, busca también la *forma*, es decir, la esencia o cualidad de los escolásticos, entendida ya, no metafísica, sino físicamente. En verdad, Galileo concluye la obra del Renacimiento en torno al problema de la cien-

cia, afirmando la *autonomía* de ésta respecto a la filosofía, en cuanto que a la ciencia natural le reconoce como *objeto* propio la ley, y como instrumento propio la *matemática*. Ciencia y filosofía se distinguen y entre ellas ya no hay contraste; la ciencia atiende las *relaciones*, la filosofía considera los valores. De este modo, el progreso científico no obstaculiza el filosófico, ni puede pretender sustituirle, puesto que la filosofía y la ciencia tienen métodos y problemas propios, distintos pero no contrastantes. Galileo, y no Bacon, es el verdadero fundador de la ciencia moderna.

Esta concepción de la ciencia hace que Galileo plantee en términos claros el problema de la relación entre la ciencia y la fe. La ciencia es autónoma frente a la teología. Cuando el hombre quiere explicarse los fenómenos naturales, vale la experiencia y el razonamiento; cuando se trata de cuestiones que atañen a la religión, vale la Sagrada Escritura. Pero dado que la verdad es una, cuando hay divergencia entre el testimonio de la Biblia y el de la experiencia, es necesario prestar más atención a esta última, no porque la Biblia yerre, sino porque la Escritura no puede tener carácter científico, puesto que se halla adaptada a la mentalidad de los hombres primitivos.

RENACIMIENTO Y CONTRARREFORMA

TELESIO
(1509-1588)

La naturaleza (mundo corpóreo) se explica «según sus principios»: la naturaleza se conoce con la naturaleza; conocerla es dominarla. La naturaleza es *materia* homogénea y sus principios (en ella inmanentes) se captan por medio del *sentido*. El hombre no es más que una parte de la naturaleza: es *sentido*. La materia es movida por una *fuerza* activa, que se distingue en dos fuerzas opuestas: lo *cálido* y lo *frío*. Donde hay calor hay vida, alma (*pampsiquismo*). Conocer es *sentir*: *la conciencia es sensación*. El monismo naturalista telesiano no niega la existencia de Dios ni el alma espiritual.

BRUNO
(1548-1600)

La filosofía del infinito: el universo no tiene límites ni referencia absoluta; es un sistema orgánico de mundos, movidos por la divina fuerza universal. Pruebas (dos) de la infinitud del universo. La *Mente* mezclada en las cosas. La Naturaleza es la *explicatio* de la unidad divina. Materia y forma no existen por separado. *Natura naturans* y *natura naturata*. Dios trasciende nuestro pensamiento. *Mens super omnia* y *Mens insita in omnibus*. Significado y límites del monismo bruniano. La *coincidentia oppositorum* y la intuición mística. La religión de los ignorantes y la de los doctos: la primera (religión positiva) tiene un valor práctico-social; la segunda, originaria, es común a todos los hombres.

CAMPANELLA
(1568-1639)

El *sentido* es también sensibilidad interna, es decir, *conciencia de sí*: *sentir es sentir que se siente*. La *autoconciencia* como *sensus inditus* o *innato* que constituye nuestro ser. El conocimiento de las cosas es añadido (*sensus additus*) y oculta (*sensus abditus*) el innato. De la duda sobre la existencia de las cosas a la certeza de mi existencia (si me engaño, existo). De la certeza del conocimiento al *criterio de la verdad*: la *mens*.

Las tres *primalidades* constitutivas de la esencia de todas las cosas: *potestas*, *sapientia* y *amor*, limitadas por las tres primalidades del no-ser (*impotencia*, *necedad* y *odio*); consecuencia: las cosas remiten a Dios, que es Poder, Sabiduría y Amor absolutos. Amarnos es amar a Dios. La *autoconciencia* es *religio indita*; las religiones positivas son *religio addita*. La *Città del Sole*.

SINÓPTICO

La Contrarreforma

SUÁREZ (1548-1617): renueva algunas tesis tomistas. La individualidad de lo real. Su influencia en el pensamiento moderno.

MOLINA (1535-1600): critica el predestinacionismo de LUTERO (la gracia no niega la libertad, más bien la confirma).

BELLARMINO (1542-1621): critica las tesis protestantes y defiende las del *Concilio de Trento* (1547-1563). La *Compañía de Jesús* e IGNACIO DE LOYOLA (1491-1556).

La Ciencia

LEONARDO (1452-1519): anticipó los grandes descubrimientos científicos. Antes que Galileo, formuló el método experimental como resultante de los dos momentos de la *experiencia* y de la *razón*. La experiencia es la mediadora entre la mente humana y las razones de la naturaleza.

COPÉRNICO (1473-1543): formuló la hipótesis heliocéntrica.

KEPLER (1571-1630): precisó científicamente la hipótesis copernicana.

G. GALILEI (1564-1642): la polémica antiaristotélica. Galilei es el primer teórico del método *experimental*, el único válido para la investigación científica. Galilei no combatió a Aristóteles, sino la ceguera de los aristotélicos que juraban sobre su autoridad. Objeto de la ciencia no es la *forma* o *esencia* de las cosas (Aristóteles), sino el conocimiento de la *ley*. La *física* no es ciencia de las cualidades, sino de la *cantidad*. La *inducción experimental* y la *deducción* (cálculo matemático, demostrativo). Los momentos del método: *observación*, *análisis*, *inducción* (formulación de la hipótesis), *deducción* (verificación de la hipótesis con el cálculo y el experimento).

Religión natural y derecho natural

El *racionalismo religioso*: por encima de todas las religiones positivas hay una religión natural o racional, cuyos elementos, no sujetos al devenir histórico, son el fondo común de todas las religiones. Dichos elementos no son revelados, sino reconocidos por la razón. Formulación de los principios de la religión natural según GROZIO. El principio de la *tolerancia* y los dos reformadores LELIO y FAUSTO SOCINI. J. BODIN (1530-1597) y HERBERT DE CHERBURY (1582-1643).

Religión natural
y derecho natural

El *racionalismo jurídico*: el Estado se funda en principios universales, comunes a todos los hombres; constitutivos del *derecho natural* o racional (*iusnaturalismo*) e independientes de presupuestos teológicos. El derecho natural es el fundamento del *derecho positivo*, es decir, de las leyes impuestas por el Estado, valederas según las circunstancias históricas.

ALTHUSIO (1557-1638): el Estado es soberano, pero la soberanía reside en el pueblo y es inalienable. Derecho natural y *derecho internacional*: F. DE VITORIA (1480-1546) formuló los primeros elementos del derecho internacional.

GENTILI (1552-1608): la guerra no está dentro del derecho natural; sólo es justa la guerra defensiva. En cualquier caso, la guerra no deja en suspenso las normas del derecho natural.

GROZIO (1583-1645): el derecho natural es el criterio de la justicia y de la injusticia. La guerra no es contraria al derecho natural.

CAPÍTULO IV

LA EDUCACIÓN EN EL HUMANISMO Y EN EL RENACIMIENTO

1. Consideraciones generales

El Humanismo y el Renacimiento, en la complejidad de sus direcciones y de sus actitudes filosóficas y culturales, son ya, como tales, una vasta y profunda renovación educativa. Surgidos de las más vivas y profundas exigencias de la vida individual y social de aquel tiempo, ricos en multiformes y potentes *personalidades*, constituyen por esto mismo un *movimiento formador de espíritus*. El problema de la educación y de la práctica educativa no podían dejar de ser modificados por la nueva atmósfera espiritual.

La misma variedad de direcciones que hemos notado en filosofía, la encontramos también en pedagogía, y esto depende tanto de los múltiples motivos, a veces incluso interferentes y contrastantes, que agitan la cultura de la época, como de las diversas condiciones históricas y étnicas de los diversos países en los que el Renacimiento se irradió, como también de la *personalidad* de los maestros humanistas, cada uno de los cuales formaba una *escuela con método propio*. Sin embargo, entre la diversidad de direcciones, resalta una *concreta unidad*: el interés por el mundo grecorromano, que, en los mejores humanistas, no sólo constituye un estudio filológico de las lenguas clásicas, sino una formación de la persona humana a través de la cultura antigua. Desde este centro se irradia y en él converge la problemática de la educación humanista: relación entre las lenguas clásicas y la lengua materna; valor formativo del estudio de la clasicidad y hasta qué punto éste es suficiente para preparar al joven a vivir en la sociedad de su tiempo; relación entre el ideal de vida grecorromana con el cristiano y posible conciliación de los dos ideales; relación entre los estudios literarios y científicos, que se hallaban

en franco progreso, y problema de la preferencia de los unos o de los otros en la formación y preparación del joven. Según la diversa solución dada a estos problemas se distinguen las direcciones pedagógicas, coexistentes o sucesivas, del Humanismo y del Renacimiento.

2. La función educativa de los estudios clásicos

La educación humanística, centrada en el estudio de los clásicos griegos y latinos, tiene un carácter prevalentemente filológico. De los maestros antiguos alcanzaron nuevo auge Quintiliano y Plutarco, por ser los que mejor respondían a las exigencias de la época. El primero, que en la *Institución oratoria* había delineado el ideal educativo del orador y del hombre culto, respondía a la preparación de los hombres de las clases más elevadas en la Italia de las Señorías y de las Repúblicas; el segundo, que en las *Vidas paralelas* había puesto eficazmente de relieve las figuras más importantes de la antigüedad, ofrecía óptimos modelos para ser imitados por los jóvenes del Renacimiento. Los estudios de *elocuencia* — o, mejor dicho, literarios — y los de *historia* eran considerados como la esencia de la educación intelectual entendida como *formación de la personalidad*.

Aprender las lenguas clásicas significaba apoderarse del medio más idóneo para *expresar* el propio pensamiento y, habida cuenta del estrecho ligamen que hay entre la expresión y el pensamiento, también para *bien pensar*. Lo que explica el desprecio que muchos humanistas manifestaban por la lengua vulgar. Además, conocer las lenguas clásicas significaba penetrar en el mundo de la literatura grecorromana, *educar el gusto* en la belleza de las antiguas obras maestras, procurarse un goce espiritual (*carácter estético* de la educación y señorialmente hedonístico) que incluso tenía la finalidad de formar una personalidad armónica y equilibrada. También la educación física debía ser practicada con este fin ético-estético y no como desarrollo de la pura fuerza corpórea. Estudios literarios y educación física, en pocas palabras, debían dar al individuo la seguridad en sí mismo, energía de carácter y equilibrio interior, que lo hicieran apto para la vida social de su tiempo.

3. La educación liberal: Vergerio y Vegio

El ideal pedagógico del Humanismo es, pues, el de la *educación liberal*, típico de la antigüedad, definido por el humanista Pier Paolo Vergerio (1370-1444) del siguiente modo: «Llamamos liberales

los estudios que son dignos de un hombre libre, es decir, aquéllos por los que se busca o se ejercita la virtud y la sabiduría, y mediante los cuales el cuerpo y el espíritu son dirigidos a cosas nobles; pudiendo conseguirse por ellos honor y gloria, que, después de la virtud, son para el sabio los premios más altos, así como el lucro y el placer son los únicos estímulos de la acción de los caracteres vulgares». La pedagogía humanística de Vergerio, autor del *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae libellus*, no tiene por finalidad una educación profesional especial, de la que se pueda sacar una utilidad práctica, sino que establece un ideal de *educación aristocrática*, propia de los hijos de los príncipes, futuros dirigentes políticos. Según el autor, al igual que otros tratadistas del Humanismo, la educación es *liberal* en el sentido de que *libera de los intereses utilitarios*, y es *humanística* en cuanto fundada en el estudio de las *litterae humanae*, es decir, en cuanto formativa de la *humanitas*, de los valores espirituales que hacen del hombre la criatura excelsa del universo.

Este ideal pedagógico es distinto del medieval, dirigido a la edificación del espíritu y a la consecución de una beatitud ultraterrena; pero distinto no significa contrario: los humanistas, dejando a un lado cuanto en ellos hay de juego de aficionados, de pagano y de amoral, saben atemperar el cultivo de los clásicos con el de los mejores escritores cristianos de la antigüedad y dar al estudio de las *litterae humanae* el sentido religioso de lo divino.

Además de Vergerio, atiende con todo interés el problema de las relaciones entre Clasicismo y Cristianismo el canónigo agustino Maffeo Vegio (1407-1458), docto humanista y profunda alma religiosa. En el denso escrito *De educatione liberorum clarisque eorum moribus*, uno de los tratados más significativos de la educación cristiano-humanística, considera al Cristianismo como el principio informador de la obra educativa y trata de llevar a cabo una eficaz conciliación entre la *humanitas* pagana y la *humanitas* cristiana. Vegio, polemizando con el «laicismo» de algunos de sus contemporáneos, que exaltaban los ideales paganos y volvían a poner la salvación del hombre en la cultura, sostiene que la religión no es enemiga de esta última: el Cristianismo, que no niega la belleza ni la obra efectiva y transformadora de la ciencia, puede asimilar el ideal pagano de vida, darle un alma religiosa, hacer de él uno de los elementos de la dignidad cristiana del hombre (141).

(141) Ni el Humanismo ni el Renacimiento italianos nos han dejado originales escritos teóricos y sistemáticos de pedagogía, la cual, más que nada, se identifica con la obra educativa de los grandes maestros: la importancia de una escuela estaba en función de la personalidad del maestro. Sin

4. Las escuelas humanistas: Vittorino da Feltre y Guarino Veronese

El ideal de la educación liberal, más que en los teóricos, halló su plena actuación en la práctica educativa de célebres y geniales maestros, expresión típica de la genialidad personal e inobjetivable del método. Entre ellos ocupa el primer lugar Vittorino da Feltre (1378-1446), que no escribió ningún libro, pero que fué maestro típico del Renacimiento italiano y realizador del *tipo* humanístico de la *escuela-internado*, protegida por un príncipe, libremente organizada y obra maestra personal de un hombre de vasta cultura y para el que la enseñanza es apostolado y desinteresada pasión por los estudios. Aún hoy, estas figuras docentes ejercen sobre nosotros un poderoso atractivo y pueden servirnos de guía y de modelo.

Vittorino, después de haber enseñado en medio de muchas dificultades y privaciones, fué llamado a Mantua (hacia el año 1423) por el príncipe Juan Francisco Gonzaga para la educación de sus hijos. Se le confió una residencia principesca fuera de la ciudad, llamada *Casa Zojosa* y a la que él llamó *Giocosa* (lo que atestigua la importancia que le atribuía al *gioco* o juego como medio formativo de la personalidad de los discentes); en ella acogió, además de los hijos del príncipe, a jóvenes de otras familias nobles (incluso francesas y alemanas) y a un «alumnado» de escolares que o no eran nobles o

embargo, entre los teóricos hemos de citar al ya recordado León Battista Alberti (1404-1472), hombre de multiforme ingenio, artista, científico y escritor. Los escritos *Della famiglia* y *De ierarchia* tienen un sello personal y un agudo realismo de experiencia vivida. A diferencia de los otros humanistas, Alberti exalta la lengua vulgar, combate la educación libresca y formalística y pone de relieve la importancia de la física, de los juegos y del *contacto vivo* de los jóvenes con la vida práctica. Desde este punto de vista, anticipa la crítica que el *realismo pedagógico* no tardará en hacer sobre la educación estrictamente literaria y formalística.

El ideal ético-educativo de Alberti, distinto del «cortesano», puede definirse como «burgués»: el ciudadano sensato y reposado, que tiene como centro de su vida la casa, la familia, la parentela y el quehacer, puede reconocerse fácilmente en él. En efecto, Alberti discurre sobre economía doméstica, higiene mental y modo de ganar dinero; en pocas palabras, sobre vida práctica. También la moral y la religión son consideradas desde el punto de vista de la *utilidad personal y social*, como buenas costumbres sin nada de heroico ni de sobrenatural, en los límites de la buena vida que se lleva en el mundo. Alberti nos enseña que seamos «en todas las cosas y en todos los actos, pensamientos y hechos, justos, veraces y buenos administradores. Así seréis afortunados, amados y honrados».

incluso eran pobres (142). La vida en común de jóvenes de distinto origen y condición social fué altamente educativa.

El estudio literario de autores griegos y latinos, guardando proporción con el de las matemáticas y el de la música, y alternando con los más diversos ejercicios físicos — con objeto de educar el gusto estético y de dar robustez y alegría al cuerpo — así como también unido a un espíritu profundamente religioso y a una disciplina que excluía los castigos corporales y se basaba en el sentido de la dignidad del alumno y en el prestigio del maestro, hacían que la Casa Giocosa fuera un *modelo viviente de educación*. «En efecto, puede decirse que Vittorino logró realizar en su enseñanza, con un admirable espíritu de espontaneidad y de armonía, la aspiración más profunda del primer humanismo educativo, el intento de conciliar la ética evangélica, despojada ya de toda rigidez ascética y de toda angustia medieval, con la cultura clásica, con el fin de lograr una formación integral de la personalidad de los discípulos.» Vittorino da bastante importancia a la educación cortesana, pero sabe injerirla, sin descuidar el gusto humanístico, en la tradición cristiana.

Otro célebre maestro fué Guarino Guarini de Verona (1374-1450), prototipo del perfecto humanista y sistematizador de la didáctica del clasicismo. Siendo maestro de gramática en Venecia, se trasladó a Constantinopla para aprender el griego. Allí recibió enseñanza de Manuel Crisolará (1350-1415), el gramático de Constantinopla, que ya había enseñado el griego en Florencia. De regreso en Italia profesó en el Estudio florentino, en Venecia y después en Verona, hasta que en el año 1429 fué llamado a Ferrara por el príncipe Nicolás de Este, para la educación de su hijo Lionello. Allí se estableció y permaneció hasta su muerte, haciendo del Estudio de esta ciudad una de los más célebres y más activos de la época, hasta el punto de ser frecuentado por oyentes de todas las partes de Europa.

Guarino aisló el trivio del cuadrivio (las letras de las ciencias) y organizó el primero en un auténtico curso de estudios, que comprendía tres grados: a) *elemental*, en el que se enseñaban la pronunciación del latín y las flexiones regulares (143); b) *gramatical*, dividido en las dos secciones de gramática griega y latina y de lectura o

(142) Téngase presente que la pedagogía humanística tiene un sello prevalentemente aristocrático: va dirigida a la formación de una *élite* y no se preocupa del pueblo. Con frecuencia es educación de un príncipe o de una noble dama, de la que el maestro es preceptor.

(143) La escuela elemental sin el latín se consolidó en seguida: primeramente en la escuela «popular» protestante alemana (siglo xvi) y más tarde en Italia y en Francia.

comentario de los clásicos (sección histórica); c) de *retórica*, en que se estudiaba a Cicerón, Quintiliano, Platón y Aristóteles.

5. La afirmación de la exigencia realista

En una sociedad como la del Humanismo y del Renacimiento, llena de fervor por la vida práctica, por la industria y el comercio, sociedad de nobles y de burgueses, gustosos del vivir, de las alegrías y de las comodidades, el tipo humanístico-clasicista de educación que hemos descrito no podía satisfacer todas las exigencias de la vida práctica. Por ello, sin renunciar a este tipo de formación, se pretende que junto a ella se haga sitio a una educación que tenga en cuenta los fines concretos a los que el hombre debe aplicar sus capacidades. Preparar no al hombre culto, sino al *hombre de negocios culto*, capaz de dirigir su familia, de administrar sus bienes, de desempeñar cargos públicos, etc., es el ideal pedagógico de la burguesía de la época (distinto del ideal propio de la educación cortesana o de los nobles), y que cobra expresión en Alberti y en el tratado *Della vita civile* de su amigo Mateo Palmieri (1406-1475) y en el *De optimo cive* de Bartolomé Sacchi (nacido en el año 1421), llamado Platina.

Distintas exigencias prácticas pretende satisfacer, en cambio, el *Cortesano* de Baltasar de Castiglione (1478-1529), en el que se dibuja la *perfecta formación del hombre de Corte*: ejercicio de las armas, aprendizaje de las letras y de la música, armonía y medida que se manifiesta en la «gracia», junto a las dotes naturales del ingenio y de la belleza física. Es la edición que en el siglo XVI se hace, humanísticamente revisada y secularizada, de la educación caballeresca medieval.

En la misma exigencia realista se inspiran otros humanistas no italianos, que polemizan contra el formalismo gramatical y estilístico y de los que hablaremos dentro de poco.

CAPÍTULO V

LA REACCIÓN FRENTE AL FORMALISMO HUMANÍSTICO

1. La pedantería humanística y la reacción de Erasmo de Rotterdam

El *Humanismo literario*, renovador de la cultura y de la educación y al que se debe el progreso de los estudios filosóficos y, en parte, el progreso artístico, se transformó en algunos humanistas en un *formalismo de lengua y de estilo*, en el que degeneró aquella parte de la cultura humanística que, incapaz de penetrar en el espíritu de la civilización clásica, se detuvo en la superficie y en la idolatría de los modelos grecolatinos. En este Humanismo degenerado la *humanitas* se pierde en los pedantescos ejercicios gramaticales.

La gramática y la retórica dejan de ser *medios* para penetrar en el pensamiento y en el alma de los clásicos, y se constituyen en fines de sí mismas, en formas privadas de contenido. La *humanitas* pierde su sal formadora de hombres libres y, en cambio, deforma a pedantes gramáticos y a presuntuosos puristas. Cicerón es el ídolo de estos idólatras de la forma, para los que toda la educación consiste en expresarse en perfecto estilo ciceroniano (*ciceronianismo*).

Frente a este Humanismo reaccionan con genialidad Erasmo, Rabelais, Montaigne y otros. Desiderio Erasmo de Rotterdam (1467-1536) (144), del que ya hemos hecho mención, entusiasta y seguidor de las primeras actitudes de Lutero, se opuso en seguida a la teología luterana y sobre todo a la doctrina del «albedrío gobernado», en

(144) Holandés de nacimiento, viajó por Francia, Inglaterra, Italia, Suiza y Alemania; puede considerarse como el representante del humanismo literario de los países de lengua alemana. Espíritu inquieto, independiente de todo vínculo religioso, es sostenedor apasionado de una religión natural por encima de las religiones positivas separadas por los dogmas.

contraste, como hemos visto, con la concepción humanista de la persona. Apasionado de la cultura (a él se deben ediciones de clásicos, llevadas a cabo con método crítico, traducciones, comentarios, gramáticas, etc.), como nuestros mejores humanistas, *concebía el estudio de las letras clásicas como comunión interior con los grandes espíritus de la antigüedad*. Por esto, en el diálogo *Ciceronianus* no escatimó su mordaz sátira contra el formalismo vacío del ciceronianismo, y en otros escritos (*Elogio de la Locura*, *Coloquios*) puso de relieve con fino humorismo los vicios de los hombres y atacó con tajante ironía la pseudosabiduría de filósofos y teólogos. El concepto de *humanitas* que propugna es el de la *personalidad autónoma*, que se forma a través del estudio de los clásicos y de los Padres, que deben ser nuestro alimento espiritual. La *gramática* no es más que un *medio* para poder recrear en nosotros, con un proceso original, el contenido de la cultura antigua. Sin embargo, para Erasmo, a la formación de nuestra personalidad le es igualmente necesario el conocimiento de la historia y de la vida contemporánea.

En esta parte positiva de la pedagogía de Erasmo no hay demasiada originalidad en comparación con la de los mejores humanistas italianos. La parte más viva y personal de su pensamiento es la crítica de toda forma de pedantería, de educación constrictiva, insulsa y mortificante; parte que por cierto responde mejor a su temperamento polémico. Erasmo es un terrible adversario de la retórica, del vaniloquio, del aprendizaje desaliñado y de la autoridad estúpidamente tiránica y de la intolerancia.

2. El realismo pedagógico en Francia: Rabelais y Montaigne

En Francia, el Humanismo halló oposición por parte del clero y especialmente en las facultades teológicas de las Universidades, celosas guardianas de la tradición medieval, privada ya de vida. Contra los métodos pedantescos y la enseñanza abstracta de estas escuelas lanzaron su sátira punzante dos grandes escritores franceses: François Rabelais (1483-1553) y Michel de Montaigne (1533-92).

Rabelais, en algunos capítulos de los dos primeros libros de su célebre novela satírica *Gargantúa y Pantagruel*, ataca con la sátira la superviviente y superada educación formalista y memorística de la tradición medieval y, en contra del humanismo puramente formalista, describe la educación que el gigante Gargantúa, primeramente dañado por los libros y luego salvado por el contacto con la vida real, formula para su hijo Pantagruel. Rabelais da gran importancia a la *cultura*

científica (éste es el nuevo rasgo de sus ideas pedagógicas) junto a la literaria, poniendo en evidencia la dignidad y la utilidad de las ciencias exactas y experimentales. La exigencia de una *educación realística* se da ya en este escritor; la personalidad del joven no se satisface con la adquisición de habilidades retóricas y gramaticales, sino con el conocimiento de las cosas, con la *observación directa de la naturaleza*, lo que ocasionalmente se logra con las conversaciones, los paseos, los juegos, las visitas a los talleres, etc. (En Rabelais se da una anticipación del naturalismo de Rousseau, aunque en él la cultura científica tenga todavía un carácter enciclopédico y esté privada de un método seguro. Por otra parte, Rabelais es siempre un humanista. Para él, el fundamento de la educación es el estudio de las obras clásicas, libre de toda pedantería curial y libresca, de la retórica y del vaniloquio. Rabelais tiene el mérito de haber reivindicado la libertad educativa, la tolerancia y los derechos de una educación inteligente, sana, útil, no mortificada por el conformismo ni por la pedantería y, al mismo tiempo, altamente social (145).

Espíritu fino de epicúreo aristocrático y contemplativo, de cultura varía y dispar, enamorado del *otium* y lejano de todo dogmatismo es Montaigne, la personalidad más compleja y profunda, quizá, del Renacimiento francés. En sus célebres *Essais*, obra maestra literaria, el choque de las tradiciones filosóficas, característico del Renacimiento, se compone en una síntesis original: motivos estoicos, epicúreos y escépticos se armonizan en un *ideal de sabiduría*, que tiende solamente a la quietud y a la *tranquilidad del alma*. Montaigne no se liga a ninguna doctrina filosófica: siente curiosidad por todo lo humano y escruta toda manifestación espiritual para deleitar su espíritu, pero sin diletantismo. Su escepticismo no tiene nada de dogmático; es una actitud *afable* e indulgente frente a todo, un medio para no adoptar posiciones decisivas, que conducirían a la turbación de la serenidad del sabio, que debe dominarse a sí mismo y no ser dominado por nada. El mundo humano, con sus luchas y disensiones (Montaigne vivió en el período sangriento de las luchas políticas y religiosas de Francia), él lo objetiva fuera de sí, lo observa desde lo alto de su sabiduría aristocrática y superior. El fin del filósofo debe ser la formación de la propia persona; *el yo individual, en su rico contenido concreto, capaz de vivir todas las vidas conservando el propio dominio, es el centro de su reflexión*. Fuera del propio yo todo es relativo, la moral y la religión, variables de pueblo en pue-

(145) Las luchas religiosas impidieron que el Humanismo francés tuviera un desarrollo ulterior. En dicho Humanismo confluyen exigencias éticas, religiosas y políticas; las escuelas pasaron a los jesuitas y a los reformados protestantes.

blo y de época en época. El sabio, ajeno a todo dogmatismo, debe asumir frente a la realidad una actitud de cautelosa duda: «*Que sais-je?*», y debe abandonarse en manos de «nuestra grande y poderosa madre la naturaleza».

En estos conceptos inspira Montaigne su pedagogía, contenida en dos de sus *Ensayos*: *Le pédantisme* y *De l'institution des enfants*.¹ Como Rabelais, critica ásperamente el formalismo pedagógico (el joven no debe saber decir lo que escribe Cicerón u otro autor, sino que debe habituarse a pensar con la propia cabeza).² En efecto, para Montaigne, las lenguas clásicas no se deben aprender con la gramática y la lectura de los textos, sino en las conversaciones cotidianas, como las lenguas vivas, y de tal estudio debe sacar el joven las normas de sabiduría. El escepticismo, por otra parte, no le permite a Montaigne sostener el realismo de Rabelais (*no existe un conocimiento seguro de las cosas, sino solamente de nuestro yo*). El niño debe tener curiosidad por las cosas y solamente en la medida en que ayude a la formación de su inteligencia y sobre todo de su sentido práctico. Precisamente éste es el punto central de la pedagogía de Montaigne: *la forma de enseñanza, sea cual fuere, carece de valor si no ayuda a la formación de la personalidad del educando, consistente en el pleno dominio de sí mismo y en la posesión del sentido práctico*. La instrucción no tiene valor si llena la memoria y deja vacíos el intelecto y la conciencia. Ahora bien, la cultura que tiene valor formativo, para Montaigne, es la que se alcanza con el conocimiento del mundo humano más bien que con el del mundo natural. *Realismo humanístico* es el de Montaigne, que difiere del *realismo naturalístico* de Rabelais. (nota)

nota (Montaigne, 114) sobre *de l'incertitude*

1) *Le Pédantisme. L'instruction des enfants*
(los defectos de los padres para con sus hijos)

2) Véase Montaigne, 104 sobre la memoria

CAPÍTULO VI

LA PEDAGOGÍA DE LA REFORMA Y DE LA CONTRARREFORMA

1. La obra educativa de la Reforma

La Reforma, especialmente en sus comienzos, fué antihumanista; estuvo contra el sentido gozoso de la vida y de la naturaleza, contra el carácter de la educación y frente al Cristianismo católico que el Humanismo y el Renacimiento quisieron renovar; además, el Humanismo es aristocrático, movimiento de doctos; la Reforma es movimiento de masas. La disensión entre Erasmo, el mejor humanista de los países alemanes, y Lutero, el gran reformador protestante, es el testimonio más significativo del contraste entre Humanismo y Reforma, la cual, como sabemos, junto con la expansión europea en América y con la Contrarreforma, representa uno de los grandes acontecimientos que modificaron profundamente las estructuras de la civilización de Europa y del mundo.

La pedagogía de Lutero, coherente con los principios de su reforma religiosa, acentuó el concepto de una comunidad que se realiza en el orden social y estatal y no en el de la Iglesia. Por otra parte, la inserción de la conciencia nacional en la religiosa (libros sagrados, culto, cánticos eclesiásticos, todo en alemán), planteaba el problema de la difusión de la *Biblia* entre el pueblo, que sólo podía leerla en la lengua materna; Lutero dió su célebre traducción al alemán. Así comienza a dibujarse la primacía de la lengua nacional sobre el latín: *el predominio del habla del pueblo sobre el idioma de los doctos es uno de los caracteres de la modernidad*. Pero las discusiones nacidas de la interpretación de la Biblia hicieron necesario el conocimiento del latín, del griego y del hebreo, incluso para defenderse de los ataques de las confesiones adversarias. De este modo, los estudios humanísticos resultaron indispensables

al menos como *instrumento* de cultura religiosa. *La finalidad religiosa caracteriza la obra educativa de la Reforma protestante y señala su límite.*

Pero la Reforma también es importante por otros principios pedagógicos, a saber: *universalidad de la instrucción elemental*, extendida a todo el pueblo sin distinción de sexo ni de condición social (*carácter democrático de la instrucción*); *b) derecho y deber del Estado de ayudar y de dirigir la instrucción del pueblo y de obligar a las familias a mandar a sus hijos a la escuela (instrucción obligatoria). El gobierno de la escuela entra, pues, en las atribuciones y en la responsabilidad del Estado, que debe hacer de ella un derecho para todos y no un privilegio de pocos.* Éstos son los dos principios verdaderamente modernos de la Reforma, ilustrados por Lutero en sus escritos pedagógicos (146).

Colaborador de Lutero, como hemos señalado, fué Felipe Melancthon, llamado el «Preceptor de Alemania», por su obra de reorganización de las escuelas de Sajonia y de las Universidades protestantes. Humanista doctísimo, escribió óptimos *manuales* didácticos, suavizó el antihumanismo del gran reformador y salvó los estudios clásicos poniendo la filosofía al servicio de la teología y de las polémicas religiosas. Otros maestros de gran fama fueron Valentín Friedland, llamado Trotzendorf (1490-1556), director del «gimnasio» de Goldberg (147), y Hans Sturm (1507-1589), rector de la Escuela de Estrasburgo y representante de la enseñanza formalista gramatical.

2. La obra educativa de la Contrarreforma

La reacción católica frente a la Reforma no se limitó solamente al campo teológico, sino que también se tradujo prácticamente con iniciativas en pro de la instrucción y de la educación popular, con

(146) El más famoso es la apelación *A los Magistrados y Senadores de las ciudades de Alemania* (1524), en donde habla de la instrucción del pueblo y apela al poder político para que la sostenga y defienda. Debemos citar además: *A la nobleza cristiana de la nación alemana; Instrucciones a los Inspectores de Escuela; Sermón sobre la necesidad de mandar a los niños a la escuela.* Ni siquiera en el programa para la instrucción elemental habla Lutero de la lengua materna, pero la traducción alemana de la Biblia, el *Pequeño* y el *Gran Catecismo* y los *Cánticos religiosos*, también en alemán, dan testimonio de la importancia que él le atribuía.

(147) La escuela de Friedland fué un valiente experimento de *organización democrática y comunitaria*: abolición de toda diferencia de rango social y de privilegios de casta; autogobierno de los alumnos, que elegían a los miembros de los órganos de gestión, vigilancia y disciplina.

la finalidad de proteger la conciencia católica de la herejía luterana. Lo mismo que en otras épocas de crisis y de peligro, la Iglesia encontró también en esta ocasión su mejor defensa en las órdenes y congregaciones: en Milán, San Carlos Borromeo (1538-1584) fundó (1578) la *Congregación de los Oblatos*, a la que confió la dirección de algunos Colegios (148); San Jerónimo Emiliani (1481-1537) instituyó (1532) los *Somascos* (de Somaco, junto a Bérgamo); San Cayetano de Thiene (1480-1547), los *Teatinos*; San Felipe Neri, en Roma (1575), los *Curas del Oratorio* (149); Antonio María Zaccaría (1502-1547), en Milán (1530), la Orden de los *Clérigos regulares de San Pablo*, que, de la Iglesia de San Bernabé de Milán, tomaron el nombre de *Barnabitas*, y que se dedicaron a la instrucción de tipo humanístico de las clases acomodadas.

A los niños de las clases más humildes dedicó su temple de apóstol y de educador San José de Calasanz (150), fundador de la *Orden de los Escolapios* o de las *Escuelas Pías*, en Roma, en el año 1597. En el mundo católico, después del *Colegio Romano* de los Padres Jesuitas, es ésta la *primera escuela popular gratuita*, muchísimo mejor que las antiguas escuelas parroquiales que daban una instrucción catequística solamente en los días festivos y una instrucción elemental casi exclusivamente a los alumnos de las familias que podían pagar a los maestros. Calasanz, en cambio, recogió a los niños en escuelas, donde, además de la instrucción catequística, se les enseñaba a leer y a escribir, así como también nociones

(148) San Carlos Borromeo, preocupado por la decadencia de las Escuelas para sacerdotes o «seminarios», fundó el *Colegio Helvético* en Milán, confiado a los padres Jesuitas, en el que eran educados los sacerdotes católicos para hacer frente a la propaganda protestante en Suiza; el *Colegio Borromeo* de Pavia, que mantenía (y sigue manteniendo todavía) a los jóvenes pobres que frecuentan la Universidad; el *Colegio de los Nobles* de Milán para educar a los jóvenes de familias patricias. Por iniciativa suya surgió en Milán, en el año 1572, el *Colegio de Brera*, escuela de estudios superiores, que luego pasó al cuidado de los Jesuitas. San Carlos creó también la *Compañía de las Escuelas de Doctrina Cristiana* para la enseñanza popular del catecismo.

(149) El interés educativo de San Felipe Neri se volcó sobre el cuidado por las clases populares: los «filipenses» se dedican *al entretenimiento y a la reeducación de los hijos del arroyo, con miras a la edificación religiosa y a la redención social*. Recreo, paseos, juegos, canto coral polifónico, trabajo en común y otros expedientes recreativos y subsidios culturales eran adoptados para la educación de los descarriados. Los del Oratorio, que nunca han tenido una vasta difusión, fueron los precursores de las numerosas y bien dotadas instituciones análogas de nuestros días.

(150) Nació en España, de noble familia, en 1556. Hombre docto en letras y en teología, ya sacerdote, se estableció en Roma, donde precisamente se dedicó a la obra de educación religiosa y moral de los hijos del pueblo. Murió en 1648.

útiles para formarlos como futuros artesanos. En pocas palabras, se daba una instrucción *técnico-profesional*. De este modo, lo que en un tiempo era monopolio de las corporaciones, de las artes y de los oficios, es ahora patrimonio de todos. Las Escuelas Pías pronto se difundieron en Italia, en España y en otros países de Europa, y acogieron tanto a los niños del pueblo como a los de familias pudientes. Como complemento de la instrucción elemental se añadió la de tipo medio humanísticocientífica, dirigida a los mejores. Sin embargo, la finalidad de las Escuelas Pías fué siempre la de formar buenos cristianos. No sólo se debía instruir al joven, sino también educarle a través del ejercicio de las virtudes cristianas de la caridad y de la paciencia.

La obra pedagógica más significativa del período de la Contrarreforma es el tratado *De la educación cristiana y política de los hijos*, de Silvio Antoniano (1540-1603), escrito por encargo de su discípulo San Carlos Borromeo. Antoniano expone los métodos educativos de las instituciones escolares fundadas por las nuevas órdenes religiosas, especialmente de los colegios de los Jesuitas, según las directrices dadas por el Concilio de Trento. El autor sostiene que la educación elemental debe darse a todos los niños y que la educación debe fundarse no sobre la «temerosa necesidad», sino sobre la «libre curiosidad»; es decir, sostiene una *educación interior*.

3. Los Colegios de los Jesuitas

La Orden religiosa más célebre surgida en la época de la Contrarreforma es, como hemos apuntado, la *Compañía de Jesús*, fundada por San Ignacio de Loyola (151), en 1534, auténtica milicia al servicio del Papa y en defensa de la Iglesia contra la difusión de la Reforma. Los principales medios considerados más aptos para el logro de tal fin fueron la *predicación* y la *educación*. Los jesuitas difundieron el catolicismo en las más remotas partes del mundo y extendieron sus escuelas por todos los Estados de Europa y por América. El éxito de su obra se debe a la organización rigurosa de la Compañía, fundamentada sobre los conceptos de la disciplina más rígida y de la obediencia absoluta a la voluntad del superior con miras a la única meta ideal de la «mayor gloria de Dios» (*ad maiorem Dei*

(151) Nació en España, de noble familia, en 1491. Después de haber sido un valiente soldado, fundó en París en 1534, para la defensa «de Jesucristo y de su verdadero y legítimo representante en la tierra», una «milicia religiosa» a la que le dió el nombre de *Compañía de Jesús*, reconocida, en 1540, por el Papa Pablo III.

gloriam). Los jesuitas, especialmente con su acción educativa, lograron influir profundamente en la vida de los pueblos durante más de dos siglos. Como alguien ha observado, la novedad de los nuevos «cruzados de la fe» reside en haber renunciado «a los medios del poderío exterior de la Iglesia medieval» y en haber utilizado únicamente los espirituales y culturales. No es exacto decir que la sumisión de la voluntad individual a la del superior (*perinde ac cadaver*) conduce a la negación de la personalidad y, por consiguiente, del espíritu que había animado a la pedagogía del Renacimiento. La obediencia absoluta y la mortificación de sí mismo, entendidas no como obsequio exterior o pereza espiritual, sino como disciplina interior, vienen a ser afirmaciones de personalidad y, como tales, educativas. Por otra parte, precisamente la flexibilidad ante las circunstancias concretas presupone una firme solidez interior, dada por la obediencia, que viene a ser fuerza y capacidad de organización.

Los *colegios* de los jesuitas, en los que la instrucción y la educación se hallaban bajo la vigilancia de los Padres, tuvieron rápidamente una difusión enorme. Al morir San Ignacio, la Compañía contaba ya con más de cien colegios, algunos de ellos muy florecientes (como el *Colegio Romano* y el *Colegio Germánico*, en Roma, para la formación de los eclesiásticos alemanes), esparcidos por todos los Estados civilizados. Preferentemente eran acogidos los jóvenes de familias patricias y ricas, es decir, los destinados a formar la clase dirigente, a través de la que el espíritu que informaba la educación de los jesuitas podía irradiarse en la sociedad. La educación comenzaba en la enseñanza media (dejando en manos de la familia la elemental) y continuaba en la superior. Después de medio siglo de experiencia, las líneas fundamentales de la organización didáctica jesuítica fueron definitivamente redactadas en la *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu* de 1599, habiendo permanecido desde entonces casi inalteradas.

En los Colegios, junto a los alumnos *internos* (los futuros Padres), había muchos *externos*. Al bienio dedicado al *noviciado*, los internos asistían a un curso de *estudios inferiores*, dividido en tres clases: de *gramática latina y griega*, de «*humanitas*» y de «*rethorica*». Después pasaban a un curso de tres años de *estudios superiores*, que comprendía los estudios de filosofía y de ciencias. Para la matemática se seguían los *Elementos* de Euclides; para la filosofía, los textos de Aristóteles. Era obligatoria la lengua latina y rechazada la vulgar.

El *latín* era la materia central de enseñanza en las escuelas inferiores, según la tradición humanística; Cicerón era el modelo para quienes escribían en latín. La enseñanza, en efecto, era *lingüístico-formal* y tendía a la *imitación estilística de los clásicos*, a la «perfec-

LA EDUCACIÓN DESDE EL HUMANISMO
A LA CONTRARREFORMA

(Siglos xv-xvii)

Humanismo
y Renacimiento

Formación de la persona humana a través de la cultura antigua: el *bien hablar*, el *bien pensar* y el *gusto de lo bello*. Fin de la educación literaria y física: *dar la seguridad de sí mismos, fuerza de carácter y compostura interior, con objeto de preparar al discente incluso para la vida social*.

La educación liberal: VERGERIO (1370-1444) y la *educación aristocrática*; VEGIO (1407-1458) y el intento de conciliar la *humanitas* pagana y la cristiana.

Las escuelas humanistas: V. DE FELTRE (1378-1446) y la *escuela-internado* (la *Casa Giocosa*): la formación integral de la personalidad del alumno; GUARINO VERONESE (1374-1450) y la educación *humanístico-literaria* pura.

La exigencia realística: ALBERTI (1404-1474) y la *educación burguesa*; CASTIGLIONE (1478-1529) y la *perfecta educación del cortesano*.

La reacción frente al humanismo literario:

ERASMO DE ROTTERDAM (1467-1536): la crítica de la *pedantería* y del *ciceronianismo*; el estudio de los clásicos en cuanto formativo de la *personalidad autónoma*.

RABELAIS (1483-1553): la sátira de la *pedantería* (*Gargantúa y Pantagruel*); la cultura científica y la *educación realista* (observación directa de la naturaleza) tienen por fundamento los estudios humanísticos.

M. DE MONTAIGNE (1533-1592) y la *educación del yo personal*; fin de la educación es realizar un *ideal de sabiduría* (la *tranquilidad del alma*), consistente en el pleno autodomínio y en la posesión del sentido práctico.

Reforma y Contrarreforma

LUTERO (1483-1546): *finalidad religiosa de la educación y su realización en el orden social y estatal; primacía de la lengua nacional sobre la latina; universalidad de la instrucción elemental, extendida a todos; derecho y deber del Estado de dirigir la instrucción del pueblo (instrucción obligatoria).*

MELANCHTON (1497-1560): reorganizó las Universidades protestantes.

FRIEDLAND (1490-1556): El «Gimnasio» de Goldberg fué el *primer experimento de organización democrática y comunitaria de la educación.*

La Contrarreforma y el nacimiento de *nuevas órdenes y congregaciones religiosas*: SAN CARLOS BORROMEO y la *Congregación de los oblatos* (1578), a la que confió la dirección de algunos colegios; SAN JERÓNIMO EMILIANI (1481-1537) y los *Somascos*; SAN FELIPE NERI y los *Padres del Oratorio* (1525), que se dedican a la educación de los niños pobres y abandonados; SAN ANTONIO ZACCARIA y los *Barnabitas*, que se dedican a la educación de tipo humanístico; SAN JOSÉ DE CALASANZ (1556-1648) y los *Escolapios*; las *Escuelas Pías* practicaron la *primera instrucción técnico-profesional* y fundaron la *primera escuela popular gratuita*; SILVIO ANTONIANO (1540-1603) escribió la obra más significativa de la Contrarreforma.

Los *Colegios de los jesuitas*: iban dirigidos a la *formación de la clase dirigente laica*. La *Ratio studiorum* y la organización de los Colegios de los jesuitas. Educación humanística y religiosa.

ta elocuencia», comprendiendo *reglas, estilo y erudición* (obtenida esta última del estudio de la historia, de las costumbres de los pueblos, etc.). Los aspirantes a la carrera eclesiástica cursaban cuatro años de *teología* sirviéndose de los textos de Santo Tomás. La uniformidad más rígida con la tradición católica ortodoxa, la obediencia a la autoridad y el sometimiento a la dirección del confesor (152), presidían la vida del Colegio. Sin embargo, se tenían en cuenta las exigencias *mundanas* de la sociedad en que el joven debía entrar y la instrucción era completada por todo lo que pudiera servir como «ornamento» del ingenio o para hacer un buen papel. No se excluían los castigos corporales, y en esto se estaba a la altura de los tiempos. Se estimulaba la *emulación* para obtener el máximo rendimiento de los alumnos (premios en público, competiciones en recitales, cargos internos para los alumnos más aventajados, etc.). *Esto tenía por resultado el habituar a los jóvenes a tener seguridad, a vencer obstáculos, a abrirse camino en la vida, a señorearse de sí mismos.*

(152) Aquí se alude a la obra de «director de conciencia», realizada a través de la confesión, y a la llamada *casuística*, consistente en el análisis sutil y riguroso de los «casos de conciencia». Se ha censurado con ligereza la casuística y se la ha tachado de «maquiavelismo moral»; pero, dejando a un lado todo cuanto pueda haber de discutible en ello, tiene una innegable importancia moral y pedagógica: ejercita al espíritu en la finura y en la prudencia, tiene en cuenta la debilidad humana y trata de ir a su encuentro para vencerla: exige el sentido del «matiz». De la casuística procede el llamado *análisis psicológico* de la personalidad humana, de gran actualidad no sólo en psicología, sino también en literatura.

como nota

El método de la casuística

Larrosa, 315

ventajas y objeciones

ventajas: castigo: aprendizaje: (127-8)

CAPÍTULO VII

EL PROBLEMA DEL MÉTODO: BACON Y DESCARTES. EL REALISMO PEDAGÓGICO DE COMENIO

1. Bacon y los orígenes del empirismo moderno

a) *La instauratio magna*. — Como hemos señalado, el problema del método es el que dió origen a la ciencia moderna. Una vez abandonado el principio de autoridad y aceptadas como fuentes del conocimiento la experiencia y la razón, sube a un primer plano la exigencia de hallar un criterio metódico. Para el inglés Francis Bacon (153), este criterio es la *inducción experimental*.

Bacon, que enlaza con una tradición que se remonta a Roger Bacon, además de expresar la practicidad positiva característica de la mentalidad inglesa, es el intérprete más apasionado y entusiasta del espíritu de su tiempo. Vivió en la época de las primeras conquistas de la ciencia y de los primeros inventos (el arte de la imprenta, la pólvora con fines bélicos, la brújula), y de los primeros actos de afirmación en la potencia política de su patria. Esto le hizo columbrar, e incluso descubrir (154), la posibilidad de darle al hombre el dominio de la naturaleza, mediante una *instauratio ab imis* de la Ciencia. *Saber es poder*, dice Bacon, y el hombre *puede* en la medi-

(153) Nació en Londres en 1561; hombre de pocos escrúpulos, gozó del favor de Isabel I y de Jacobo I y obtuvo importantes cargos públicos hasta el puesto de canciller (1620). Acusado de corrupción, fué procesado y encarcelado. Al obtener el indulto del rey, se retiró a la vida privada y se dedicó a los estudios. Sus principales obras son: el *Novum Organum* (segunda parte de una proyectada *Instauratio magna*; los otros escritos son bosquejos de sus otras partes), publicado en 1621; *Cogitata et visa*, de 1607, pero publicada después de su muerte en 1653; *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623). Murió en 1626.

(154) En efecto, en la *Nova Atlantis* describe una isla imaginaria habitada por un pueblo feliz, que ha sabido explotar los inventos para comodidad de la propia existencia.

da en que *sabe*. El mejor modo para dominar la naturaleza es el de observarla e interrogarla, pero para que ella responda es necesario obedecerla. El fin de la ciencia es el de instaurar el *regnum hominis* en el mundo. El saber no debe ser, como lo era en los siglos precedentes, *teorético* sino *práctico*; no debe ser *contemplación*, sino guía de la *acción*. No se trata de instaurar el reino de la verdad entre los hombres, sino el reino del hombre sobre las cosas. A Bacon, más que la ciencia, le interesan sus aplicaciones prácticas, lo que hoy llamamos la técnica.

Para realizar este fin (que Bacon, en su estilo imaginativo, pero *frecuentemente eficaz*, llama el «parto masculino del siglo») es necesario un *nuevo órgano* o *instrumento* de investigación. Hasta ahora los inventos se han debido al azar; es preciso formular un *método*, una especie de brújula del mundo intelectual que debe substituir al viejo *Organon* de Aristóteles (155).

Según Bacon, el proceso deductivo o silogístico es válido como instrumento de *demonstración*, pero es ineficaz como instrumento de *descubrimiento*. El silogismo, en efecto, sirve para demostrar lo que ya se conoce, para dar a conocer nuevamente lo que ya se conocía en las premisas (156). Por el contrario, la inducción nos permite, partiendo de los hechos particulares observados, ascender a una verdad universal que antes no conocíamos. El defecto de Aristóteles fué tratar dilatadamente de la deducción y descuidar la inducción. Bacon se propone suplir esta deficiencia, con objeto de arrancarle a la naturaleza sus secretos a través de la experiencia y de la observación, las únicas que, haciéndonos conocer las causas de las cosas, nos dan el dominio sobre ellas. Sólo así, los hombres saldrán de la barbarie y podrán curarse de su miseria e infelicidad. El fin de la ciencia, para Bacon, es *pragmático, instrumental*: la ciencia es el instrumento de que se sirve el hombre para interpretar y dominar la naturaleza. Los sentidos no bastan; los experimentos potencian las posibilidades del hombre, realizan «la unión de la mente y del universo».

b) *Los dos momentos del método inductivo*. — Éste es el «nuevo instrumento» de Bacon, resultante de dos momentos: el *momento negativo* (*pars destruens*) y el *momento positivo* (*pars construens*).

En el primer momento, el intelecto debe someterse a sí mismo

(155) Como hemos dicho, el *Organon* recoge los libros lógicos de Aristóteles; Bacon contrapone a la lógica deductiva y aristotélica su *Novum Organum*, es decir, el método de la inducción.

(156) Es equivocado este modo de considerar la deducción, porque ella, que es enriquecimiento cognoscitivo (como en las ciencias matemáticas), es también instrumento de descubrimiento, además de serlo de prueba.

a una crítica para adquirir conciencia de los propios errores, librándose de todos los obstáculos o prejuicios que comprometen el recto conocimiento de las cosas. Tales prejuicios son debidos al método de la *anticipación* de la naturaleza, que prescinde del experimento y de las cosas particulares y salta a los axiomas generalísimos, a los que asume como principios absolutamente verdaderos. Éste es el método propio de la lógica tradicional, al que Bacon contrapone el de la *interpretación* de la naturaleza que, siguiendo la experiencia, asciende gradualmente de las cosas particulares a los principios, de los que nacen nuevos conocimientos. El primer libro del *Novum Organum* va destinado a destruir las «anticipaciones» para purificar el intelecto. Bacon reúne en cuatro grupos las fuentes de los errores, *ídolos*, o falsas imágenes de la realidad: a) *idola tribus*, que derivan de la naturaleza de nuestra mente, comunes a la especie (*tribu*) humana, y que nos inducen a pensar las cosas y sus relaciones por analogía con el hombre. De aquí, por ejemplo, la tendencia a poner en las cosas un orden y una uniformidad que realmente no existen (explicaciones antropomórficas de la naturaleza), a dar más importancia a unas cosas que a otras (por ejemplo, a las que hieren nuestra fantasía), etc.; b) *idola specus* o prejuicios propios de la formación mental (que es como una «caverna», en la que, según el célebre mito de la *República* de Platón, se ven las sombras y no las cosas reales) del individuo debida a inclinaciones naturales o a hábitos adquiridos con la educación; c) *idola fori*, que derivan de las relaciones con los otros hombres, de la vida social (del «mercado», lugar de encuentros y de relaciones) y debido sobre todo al uso convencional de las palabras, del que nacen disputas tan interminables como inútiles; d) *idola theatri*, que derivan de la sugestión ejercida por teorías tradicionales, por sistemas filosóficos (de los filósofos de la abstracta deducción) que, como los argumentos teatrales, son puras construcciones fantásticas. De este modo, Bacon dibuja, con frecuentes y agudos análisis psicológicos, una teoría sistemática del error. También la excesiva devoción a la sabiduría antigua es fuente de errores: los antiguos, dice Bacon con Bruno, somos nosotros que, a la experiencia de los viejos, añadimos la nuestra. La verdad se manifiesta a través del proceso histórico, es decir, a través del esfuerzo humano, y no se afirma por autoridad. En la gnoseología baconiana, lo mismo que en la de Descartes, está viva la exigencia crítica. Liberada de estos preconceptos, *reeducada*, la mente está en condiciones de aplicar a la naturaleza el *método de la inducción* o *de la interpretación*.

Es necesario partir de la experiencia y proceder de manera ordenada, es decir, *interpretando pacientemente a la naturaleza* y no

anticipándola apresuradamente. El proceso inductivo debe ser *gradual e interpretativo*: ascender paulatinamente y no saltar de repente, como ya hemos dicho, con una investigación poco cuidada y superficial, a los «axiomas generalísimos». Por otra parte, tampoco es suficiente la forma de inducción que no va más allá de la enumeración de los casos en que se manifiesta un fenómeno (*Inductio quae procedit per enumerationem simplicem res puerilis est*, dice Bacon): el proceso inductivo es mucho más complejo.

El objeto de la investigación inductiva es, para Bacon, la *esencia* o la forma del fenómeno que debe ser hallada entre las diversas circunstancias en que el fenómeno se presenta. Para lograr este objetivo es necesaria, después de haber recogido la materia de la experiencia, la formulación de las *tablas*. En la primera tabla (*tabula presentiae*) se enuncian los casos en que el fenómeno se verifica, aunque en circunstancias distintas; en la segunda (*tabula absentiae*), aquellos en que no se verifica, aun presentándose circunstancias semejantes a las puestas de relieve en la tabla precedente; en la tercera (*tabula graduum*), los casos en que el fenómeno se verifica en sus grados crecientes o decrecientes. La *forma* de un fenómeno consistirá, por consiguiente, en la propiedad que siempre está presente en la primera tabla, siempre ausente en la segunda y con variaciones de aumento o disminución en la tercera. Después de todo esto aún no tenemos una demostración segura, pero podemos formular una hipótesis provisional. De la *prima vendemiatio*, que sirve de guía, se pasa a las *instantiae*, es decir, a experiencias que sirven para confirmarla. De entre las muchas instancias es decisiva la *crucial*, esto es, la que demuestra la conexión necesaria de un fenómeno con otro y su separabilidad de los demás. La instancia crucial, en pocas palabras, establece la causa (o forma) auténtica de un fenómeno.

La doctrina metodológica de Bacon es inferior a la de Galileo: en ella, el paso de los casos particulares a la ley queda sin justificar. La experiencia de los entes particulares, por cuidadosa que sea, sólo me dice lo que ha sucedido, no lo que sucederá: me dice, por ejemplo, que el pan, hasta hoy, me ha alimentado, pero no que me nutrirá siempre. En los límites de un puro empirismo, es imposible aprehender verdades de orden necesario. Quien convalida la inducción no es el sentido sino el intelecto, como muy bien lo vió Galileo, que unió a la inducción la deducción. *En Bacon, en cambio, el paso de la hipótesis a la ley se efectúa siempre por medio de la experiencia sensible y, por esto, la ley no puede ser necesaria*. El empirismo inglés de Hobbes a Hume, aferrado al modo baconiano de concebir la experiencia, no podía dejar de desembocar en el subjetivismo y en el escepticismo.

Además, Bacon, al poner el conocimiento de la *forma* (que, en el fondo, es la substancia aristotélica) como fin de la búsqueda inductiva, *no distingue la física de la metafísica*; por el contrario, Galileo, considerando la ley como relación entre fenómenos, afirma contemporáneamente la autonomía de la ciencia y la de la metafísica.

2. René Descartes y los comienzos del racionalismo moderno

a) *Consideraciones generales.* — La reflexión filosófica de los siglos XVII y XVIII desarrolla sus motivos fundamentales al mismo tiempo que se da el progreso de las ciencias matemáticas y naturales y se consolidan los Estados nacionales con ocasión del declive del Imperio universal del Medioevo. El Renacimiento italiano había dado con Galileo y Maquiavelo la primera respuesta al problema de la ciencia y al de la política; con Campanella había esclarecido la nueva exigencia filosófica: la autoconciencia como punto de partida del filosofar. Incluso Galileo, aun dentro de ciertos límites, da un carácter, digámoslo así, «humanístico» al método experimental: la ciencia se funda en la experiencia, pero el sujeto activo de la experiencia es el hombre. La estructura de las relaciones científicas es construída por el hombre, el cual, de este modo, hace inteligible la realidad natural. Por distintos caminos, Campanella y Galileo, como hemos apuntado, plantean el *problema crítico del conocimiento*.

La autonomía de la ciencia es también autonomía del pensamiento; la autonomía del Estado (el otro problema del pensamiento moderno) es autonomía del individuo que reivindica los propios derechos y su libertad en el Estado. *Carácter humano de la filosofía, de la ciencia, de la política: he aquí el espíritu del pensamiento europeo de los siglos XVII y XVIII*, distinto ya del de la Escolástica. *El Humanismo va derecho a transformarse en decidida secularización de la vida y de la cultura*.

El problema del método, que interesa tanto a la ciencia como a la filosofía, plantea nuevas e importantes cuestiones gnoseológicas y metafísicas. Galileo había reducido la inducción y la deducción a dos momentos del método experimental; Bacon, en cambio, ahonda solamente la inducción y le subordina la deducción; Descartes, por el contrario (mentalidad de matemático y, como físico, inferior a su tiempo), le asigna el primado a la deducción. Los dos momentos del método vienen a definirse así como dos métodos, como dos fuentes

del conocimiento, siendo necesario escoger entre ambos. En esta elección se halla el origen de las dos grandes corrientes del pensamiento moderno: el *empirismo* inglés (Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) y el *racionalismo* franco-alemán (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz). Pero tanto los empiristas como los racionalistas someten a investigación crítica la inducción y la deducción, para medir su alcance y señalar sus límites. La sombra de la duda, inicial (Descartes) o conclusiva (Hume), está en la raíz del problema del conocer. La conciencia *crítica* que desde el empirismo de Locke en adelante se tiene de la inducción señala la diferencia con el empirismo de Bacon, que podemos llamar *dogmático*, como la misma conciencia crítica hace que se llame *moderno* al racionalismo cartesiano con relación al antiguo y medieval. Empirismo y racionalismo significan: a) primacía del problema del conocer y reducción a él de todo otro problema (gnoseologismo); b) crítica de las mismas fuentes del conocimiento (experiencia y razón) o de las facultades cognitivas del hombre para probar su validez y señalar sus límites.

El problema general del método planteaba también, como hemos dicho, nuevos problemas metafísicos. Los teóricos del método de la ciencia, Bacon y Galileo, ponen como presupuesto de su indagación la concepción *mecánica* de la naturaleza, es decir, la Naturaleza como sistema de acontecimientos o fenómenos gobernados por la necesidad causal y por el movimiento. Cuando el problema de la ciencia se erige en problema filosófico, entonces la filosofía es llamada a decir si el *mecanicismo*, además de gobernar la Naturaleza, gobierna también el mundo humano, o bien si el hombre, como realidad espiritual, es libre. Y en caso afirmativo, cuál es la relación entre la libertad humana y la libertad física. Frente a estos problemas, el empirismo y el racionalismo responden de distinto modo: el primero, con Hobbes, da al mecanicismo natural un alcance universal y sujeta la actividad humana a la necesidad mecánica; el segundo, con Descartes, limita la necesidad mecánica a la naturaleza física y afirma un *dualismo* irreductible entre espíritu y materia, pensamiento y naturaleza, de donde surge el problema metafísico de su relación y de su unidad en Dios. Empirismo y racionalismo en gnoseología corresponden a mecanicismo y espiritualismo en metafísica. Pero, como hemos dicho, la gnoseología tiende a ponerse ella misma como metafísica; y, por otra parte, bajo el influjo de las matemáticas y de las ciencias, el problema teológico se asimila al cosmológico, es decir, Dios es concebido como Ley suprema del universo.

b) *El método*. — Bacon plantea los problemas que ahondará el empirismo posterior; René Descartes (*Cartesius*) (157) inicia el racionalismo moderno y plantea los problemas que desarrollará y sistematizará dicho racionalismo en su largo diálogo crítico con el empirismo.

Descartes ha sido celebrado como el filósofo del *método*. Sin embargo, en rigor de verdad, la originalidad del *Discurso del método* no reside ni en la crítica de la tradición cultural escolástica, ya hecha por el Renacimiento italiano, ni en la formulación de las cuatro reglas (158), que no contienen nada nuevo con relación al método de Galileo. La originalidad está en que la exigencia metodológica de Descartes es distinta de la de Bacon y Galileo. Para Descartes no se trata de interpretar la naturaleza, sino de plantear el problema de la validez del conocer en cuanto tal. Su exigencia es crítica y preci-

(157) Nació en 1596 en La Haye (Turena) y fué educado en el célebre colegio de la Flèche de los padres jesuitas con métodos que él critica en el *Discurso del método*. Al licenciarse en Derecho en la Universidad de Poitiers, viajó por Europa y, durante la guerra de los Treinta años, primero formó parte del ejército de Mauricio de Nassau y, después, de las huestes del Duque de Baviera. El 19 de noviembre de 1619, en un cuartel de invierno, como él dice, tuvo la intuición del «admirable descubrimiento» de extender a todas las ciencias el método matemático de modo que todas pudieran alcanzar el grado de certeza de las matemáticas. Desde 1629 a 1649 vivió en Holanda, tanto para librarse de las distracciones de París como porque dicho país le ofrecía una mayor tranquilidad. En 1649 fué invitado a Estocolmo por la reina Cristina de Suecia, que quería aprender su filosofía, y, dañado por los rigores del clima, murió allí en el 1650. Escribió, entre otras obras: *Regulae ad directionem ingenii* (1626), publicadas después de su muerte; *Tratado del mundo y de la luz* (1633), del que publicó (1637) por prudencia, después de la condena de Galileo, tres partes separadas (*La dióptrica*, *Los meteoros* y *La geometría*); *Discurso del método* (1637), que puede considerarse la introducción de esta obra; *Meditationes de prima philosophia* (1641) con las objeciones — puestas por ilustres pensadores como Arnauld, Gassendi y Hobbes — y las respuestas; *Principia philosophiae* (1644), en donde expone en forma de tratado su doctrina; y *Las pasiones del alma* (1649).

(158) Es decir: a) *regla de la evidencia*: no aceptar nada como verdadero si no es reconocido como tal por su evidencia, es decir, si no se presenta tan clara y distintamente a mi intelecto que no tenga ocasión alguna para ponerlo en duda (evidencia por intuición, que nace de la sola luz de la razón); b) *regla del análisis*: analizar las dificultades descomponiéndolas en el mayor número posible de partes necesarias para mejor resolverlas; c) *regla de la síntesis*: «conducir mis pensamientos con orden, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer, para subir poco a poco, como por escalones, hasta los conocimientos más complejos, suponiendo que haya un orden también entre los objetos que no procedan naturalmente los unos de los otros (*orden de la deducción* o del razonamiento); d) *regla de la enumeración*: «Hacer siempre enumeraciones tan completas y revisiones tan generales como para estar seguros de no omitir nada».

samente la de poner en discusión el proceso mismo del conocimiento. Las matemáticas, modelo del conocer, sólo son punto de partida del método cartesiano: la evidencia matemática plantea el problema de la evidencia de la razón en general, que es el *primum absolute* del conocer humano. De este modo Descartes, en el mismo momento en que considera el método matemático como perfecto y válido para entender las leyes del mecanismo de la naturaleza (Galileo), limita su alcance, en cuanto que el principio primero de la evidencia matemática es el *pensamiento*, que está más allá de toda transcripción cuantitativa. La filosofía, para ser ciencia, ha de construirse con método análogo al matemático, pero, por otra parte, la matemática nos remite al problema del sujeto pensante, que no es problema matemático: el pensamiento, punto de partida del problema de la verdad, es el criterio supremo de toda verdad. Descartes desarrolla (no en el sentido de una dependencia histórica) el principio campanelliano de la autoconciencia, pero pretende hacer de la razón, aunque yendo más allá de sus intenciones, el principio primero absoluto de la verdad e incluso de la realidad. Por esto es verdad que Descartes es el fundador del racionalismo moderno o, mejor dicho, del pensamiento moderno, si con tal expresión se entiende la *exigencia de la subjetividad*, su validez y su ahondamiento incluso respecto al mundo objetivo.

En conclusión, Descartes erige el método matemático en método del conocimiento en general, pero lo inserta en el problema general de la validez de la razón humana. Esto le lleva a justificar *críticamente* el valor universal de dicho método, y no sólo a extenderlo a las otras ramas del saber. Tal justificación o fundamentación no puede ser más que el pensamiento. *El problema gnoseológico se plantea él mismo como problema metafísico.* Éste es el primer anuncio de lo que será la «metafísica del pensamiento», distinta de la «metafísica del ser», propia de la filosofía clásico-cristiana.

c) *La «duda metódica» y el «cogito, ergo sum».* — El procedimiento matemático resulta de dos momentos: de algunos principios evidentes por sí mismos y de los que tenemos intuición inmediata; y de la demostración, en virtud de estos principios, de innumerables proposiciones concatenadas entre sí, de modo que una verdad sea consecuencia de otra. Los dos momentos del procedimiento matemático son, por consiguiente, la *intuición* y la *deducción*. Ahora bien, dado que la matemática es, según Descartes, el modelo del conocimiento, tendremos que la *intuición* y la *deducción* son los dos momentos característicos de toda ciencia. La filosofía es auténtica ciencia en cuanto posee principios intuitivos de los que se deducen ri-

gurosamente las otras verdades. ¿Cuáles son estos principios, de suyo evidentes?

Descartes parte de la *duda* llamada *metódica* en cuanto camino para llegar a la certeza y no, como para los escépticos, en cuanto fin de sí misma (*duda sistemática*). Yo dudo del testimonio de los sentidos, porque he experimentado que algunas veces me han engañado; dudo también de los elementos constitutivos de la realidad (extensión, magnitud, lugar, número, etc.) y hasta de las verdades matemáticas, ya que podría suceder que un Genio maligno, poderoso y engañador, hubiera hecho a la mente humana con una estructura tal que le pareciera verdadero lo que en realidad no lo es. De este modo, la duda es llevada a su forma extrema (*duda hiperbólica*): «suspendo» el *asentimiento* a todos los conocimientos y los considero provisionalmente como falsos.

Pero precisamente de la misma duda nace la certeza más luminosa e indiscutible. En efecto, puedo engañarme en todo, pero no podría engañarme si no existiera; luego existo yo que me engaño: si dudo, pienso y, si pienso, existo: *cogito, ergo sum*. Por consiguiente, yo soy una cosa que piensa: *ego sum res cogitans*, es decir, substancia pensante, intelecto, razón y voluntad. Existe la autoconciencia, prescindiendo del contenido del acto de pensar, el cual hasta puede no existir en modo alguno, sin que por ello se ponga en duda la existencia de mí mismo como ser pensante. Esta certeza es la intuición inmediata de mi ser en el pensar (159), y tal intuición se me presenta *clara y distinta*. Por lo tanto, el *cogito* me proporciona el criterio de la evidencia, es decir: *es verdadero todo aquello de que tengo un conocimiento claro y distinto como el de mi yo* (160). La intuición del *cogito* es el acto mismo de la evidencia, que se identifica con la intuición originaria del sujeto pensante, que, para Descartes, es *substancia (res cogitans)*. (*y res extensa*)

La duda inicial de la que todo depende y que todo lo suspende (a cualquier otra autoridad, que no sea la razón, y al mismo Dios) se constituye con Descartes en la enseña del racionalismo moderno, que no reconoce otra autoridad más allá de la razón y hace tabla rasa de todo principio preestablecido antes de la investigación; por

(159) El «*cogito, ergo sum*» no es un razonamiento — no se infiere del *cogito* el *sum* — como puede hacer creer el *ergo*, sino una intuición inmediata, anterior a todo raciocinio y sobre la que se funda la validez del razonamiento. La existencia no se deduce del pensamiento, sino que es *captada inmediatamente en el pensar*.

(160) *Claro*, en cuanto evidente y manifiesta a mi espíritu; *distinto* en cuanto se diferencia de todas las otras ideas. Como puede verse, Descartes devalúa la evidencia sensible, que en ningún caso puede ser criterio de certeza.

esto, el procedimiento cartesiano difiere del análogo de San Agustín y Campanella.

Este punto es fundamental para entender el desarrollo ulterior del pensamiento europeo. La filosofía deja de ser *ciencia del ser* (metafísica) y se hace *doctrina del pensar y del conocer* (gnoseología), con la que la metafísica es identificada. *No es el ser el que condiciona al pensamiento, sino el pensamiento al ser*. Sin embargo, Descartes es solamente el punto de partida de esta nueva posición, que asume forma clara y precisa a través del largo esfuerzo del pensamiento hasta Kant y Hegel.

d) *Del «cogito» a Dios y a la verdad objetiva.* — El *cogito*, como sabemos, es el principio de la evidencia. Pero no basta la intuición inmediata de mi conciencia, que por cierto no es aún verdad objetiva sino el sólido punto de partida y de apoyo sobre el que hacer palanca para construir el saber. Es necesario, según Descartes, superar los límites de la conciencia subjetiva para alcanzar una verdad objetivamente válida. *De este modo el idealismo manifiesta en sus comienzos una profunda exigencia realista.* Es aquí donde se plantea el problema de las *ideas* y de su validez objetiva (correspondencia de las ideas con las cosas).

Por el hecho de que dudo, soy un ser imperfecto y limitado, ya que el conocer es una perfección mayor que el dudar. Por consiguiente, no puedo ser la causa de mi ser imperfecto, ya que, si lo fuera, me habría dado todas las perfecciones contenidas en la *idea de Dios*, que está en mí «como la marca del artesano está impresa en su obra»; por consiguiente, la causa de mi yo imperfecto es un Ser perfecto, Dios. De este modo, Descartes saca del *cogito* la prueba de la existencia de Dios, cuya idea tiene el hombre. *El ser que es causa de sí mismo es perfectísimo; el ser imperfecto no puede ser causa de sí mismo; su existir remite a una causa perfecta; luego existe un Ser perfecto que ha creado los entes limitados e imperfectos, los cuales no pueden ser perfectos, dado que el concepto de creación implica una degradación de Creador a criaturas.*

Puesto que hay en mí la idea de Dios (es decir, del Ser infinito, eterno, omnisciente, omnipotente y creador), debo concluir que no la he creado yo, que soy un ser finito; ni puedo inducirla de las cosas del mundo exterior, ya que lo finito no puede ser causa de lo infinito. Y entonces, basándome en el principio de que la causa de una idea debe contener al menos tanta perfección como la representada por la misma idea, concluiré diciendo que la idea de Dios o del Ser infinito que está en nosotros debe tener por causa a Dios mismo; luego Dios existe. *La idea de Dios es innata, es como el sello que el Crea-*

doi ha impreso en la conciencia de la criatura. Más aún: basta tener la idea del Ser perfectísimo — dice Descartes renovando el argumento ontológico de Anselmo de Aosta — para admitirlo como existente, ya que al Ser perfectísimo le pertenece también la perfección de la existencia, con la misma necesidad con que una propiedad del triángulo pertenece al triángulo mismo. Por consiguiente, no se puede pensar a Dios como ser perfectísimo sin pensarlo como necesariamente existente. Dios existe en virtud de su misma esencia; es la única esencia que, por superabundancia, pone necesariamente su existencia.

Las tres pruebas se apoyan sobre la idea innata de Dios y, por esto, parten todas ellas de la existencia del yo pensante y son derivaciones agustiniano-anselmianas. La existencia de Dios marca el paso de la evidencia inmediata *del cogito a la verdad objetiva*, la superación de los confines de la subjetividad, a la que la duda parecía limitar el conocimiento. *Probada la existencia de Dios, es posible fundar sobre ella la verdad objetiva del mundo: Dios es la garantía del criterio de la evidencia.* Así, el racionalismo moderno, al intentar seguir el camino de la sola autoridad racional, conserva todavía, con su fundador, un fundamento teísta, aunque su Dios sea un puro ente de razón. En efecto, como observa Pascal, el Dios cartesiano no es el Dios de la religión; es el gran geómetra, autor de las verdades matemáticas y del orden del mundo. Las verdades son creadas libremente por su voluntad, son verdaderas (como ya había dicho Duns Scot) por libre decreto divino. Dios, perfección absoluta, es también sabio y bueno, por lo que no puede haberle dado al hombre facultades cognoscitivas que le engañen. Él es la fuente creadora y el fundamento de toda verdad.

Además de la idea de Dios, también son innatas, según Descartes, todas las otras nociones originarias (principios lógico-matemáticos, morales, etc.). El filósofo distingue tres clases de ideas (161): las ideas *adventicias*, que vienen de fuera y no tienen ninguna garantía de verdad objetiva; las *ideas ficticias*, halladas o elaboradas por nosotros mismos sobre las precedentes, y las ideas *innatas*, que son connaturales al intelecto. Dios sólo garantiza la infalibilidad de estas últimas y, por lo tanto, son verdaderos los conocimientos deducidos de los principios evidentes e innatos, que se presentan

(161) El término *idea* comienza a tener con Descartes un nuevo significado: es ante todo un acto mental, subjetivo y, en cuanto tal, existente en mi pensamiento sin que yo tenga seguridad alguna del contenido objetivo correspondiente a ella. La idea es «objetiva» sólo en cuanto *representa* un objeto, en cuanto es una *imagen* de las cosas. Tal objetividad sólo está fundada en la existencia de Dios. Con Descartes, la idea empieza a perder su valor ontológico.

...r ontológico.

como ideas claras y distintas. Pero el intelecto también puede juzgar erróneamente bajo la acción de algo extraño y precisamente de la voluntad libre, la cual lo impulsa a juzgar incluso en el caso en que el objeto del juicio no es racionalmente evidente. Por lo tanto, la causa del error no es ni Dios ni el intelecto, sino un abuso del poder de la libertad. *El error no es teórico, sino práctico.*

c) *El mecanicismo natural y el hombre.* — También la realidad del mundo natural se funda, según Descartes, en la existencia de Dios. Si todo lo que percibo fuera una ilusión, debería admitir que Dios me engaña; y esto es contrario a la idea de Dios como verdad y bondad. Por consiguiente, el mundo corpóreo, del que los sentidos me dan testimonio, existe. Yo *recibo* ideas de las cosas sensibles, las cuales no pueden ser producidas por mí que soy substancia pensante; luego existe una substancia distinta (que no puede ser más que corpórea), causa activa de ellas y en la que está contenido lo que las ideas me representan. Además, no puede ser de otro modo, pues, si lo fuera, Dios me habría engañado (162). Tal substancia debe tener caracteres distintos a los de mi espíritu y, por consiguiente, ha de ser extensa, divisible, etc. Sin embargo, esto no quiere decir que las cosas sean como los sentidos me las representan (163). Conocerlas significa saber lo que son para mi intelecto y no lo que son para mis sentidos. Es necesario captar las cualidades inteligibles y no detenerse en las sensibles.

La materia es *substancia extensa*, cuyas cualidades objetivas son el movimiento, la figura, la magnitud, etc. En cambio, el color, el sonido, el sabor, el olor, etc., no existen en la realidad corpórea, aunque son impresiones producidas por ella en nosotros. Las primeras, como ya había dicho Galileo, son cualidades *objetivas* o *primarias*; las segundas, *subjetivas* o *secundarias*. Los cambios que acontecen en la materia son debidos a las leyes del movimiento, cuya primera causa es Dios. El universo es una máquina gigantesca, de la que cada cuerpo no es más que una parte. También el hombre, en cuanto cuerpo, es una máquina, admirable, pero máquina al fin y al cabo. (45)

De este modo, en la física cartesiana, la exigencia de la ciencia moderna tiene una de sus expresiones. *No existen causas finales en el dominio de la naturaleza, y los fenómenos naturales tienen carácter matemático.* La reducción de la esencia de la substancia cor-

(162) Adviértase cuánto «fideísmo» hay en el fundador del «racionalismo» moderno.

(163) Para Descartes, los sentidos sólo tienen una finalidad práctica: nos dan a conocer lo que es útil y cómodo y no lo que es verdadero y real.

pórea a la sola extensión en longitud, anchura y profundidad (Descartes identifica la extensión con el espacio geométrico), gobernada por los tres principios de la inercia, de la conservación del movimiento y de la tendencia de todas las cosas a moverse en línea recta, constituyen el fundamento del riguroso mecanicismo y determinismo de la física cartesiana. En medio del determinismo universal, la *res cogitans*, a la que le son inherentes la libertad y la finalidad, constituye una excepción. De aquí la dificultad de defender y justificar la libertad y la responsabilidad humanas y, por otra parte, la tentación de extender al espíritu el mismo mecanicismo de la naturaleza.

Sólo el alma distingue al hombre de las bestias; sólo el hombre es *res extensa* (cuerpo) y *res cogitans* (espíritu), cuya unión, que hace posible la acción del uno sobre el otro, es efectuada por la parte del cerebro llamada glándula pineal. El alma es capaz de acciones y de pasiones; las primeras son voluntarias, las segundas involuntarias, causadas en ella por fuerzas mecánicas (*espíritus vitales*) que obran en el cuerpo. Es fuerte el alma que sabe vencer las pasiones (percepciones, emociones, etc.); débil, la que se deja dominar por ellas. *El hombre debe liberarse de la esclavitud de las pasiones* (que agrandan el bien y el mal) y dejarse guiar por la experiencia y por la razón hasta el punto de substituir por el dominio de la razón (*sabiduría*) el de las pasiones, de modo que sea dueño de su voluntad y señor de toda su libertad. Descartes, bajo la influencia del estoicismo, indica tres reglas de conducta (sugeridas como reglas de la «moral provisional» en el *Discurso del Método*): a) obedecer las leyes y las costumbres del país, conservar la religión tradicional y regular la propia conducta según las opiniones más moderadas; b) ser firmes y resueltos en la acción y persistir en una opinión, una vez aceptada; c) esforzarnos en vencernos más a nosotros mismos que a la fortuna y en cambiar nuestros propios pensamientos más que el orden del mundo.

La libertad, para Descartes, es una experiencia interior, testimonio de la conciencia; es «indiferencia» frente a actos opuestos y, además, determinación según el juicio de la razón: somos libres cuando «para afirmar o negar, seguir o escapar de las cosas que el intelecto nos propone, obramos sin someternos a ninguna fuerza exterior que nos obligue».

f) *El dualismo de las substancias*. — He aquí, pues, mecanicismo y determinismo de las substancias corpóreas y libertad y finalidad de las substancias espirituales. Para Descartes, como sabemos, el pensar no es puro acto de pensar, sino *substancia pensante*, alma, con la que se identifica. Verdaderamente, según él, sólo Dios es subs-

Bajo
ismo
ismo
ismo
ismo

tancia, ya que sólo Dios es *causa sui*, pero también de los seres finitos se puede predicar la categoría de la substancia en el sentido de «cosa que para existir no tiene necesidad más que del concurso de Dios». El término «substancia» se predica, por lo tanto, analógicamente de Dios y de los entes creados. También el yo es, en este sentido, substancia, substancia espiritual, pensamiento; el espíritu es *res cogitans*. Pero, como hemos visto, en el universo no sólo existen substancias espirituales, sino también cuerpos, cuyo atributo constitutivo es la extensión; el cuerpo es *res extensa*. *Espíritu y cuerpo se distinguen netamente*; ambos constituyen, pues, dos mundos irreductibles: el primero es el del pensamiento, el de la libertad y actividad; el segundo, el mundo de la extensión, del determinismo, de la pasividad. Son dos substancias heterogéneas: no hay acción de la una sobre la otra. Este dualismo metafísico dejaba en herencia graves problemas. No hay duda de que los dos mundos se enlazan en Dios (creador del uno y del otro) y en el hombre, en el que alma y cuerpo están en relación. Por lo tanto, el dualismo cartesiano, por una parte, planteaba el problema de explicar la relación y la interacción de las dos substancias heterogéneas (espíritu y materia) y, por otra, el de justificar la realidad de las substancias finitas con relación a Dios, substancia infinita.

3. La nueva ciencia y la pedagogía: Ratke y Comenio

a) *Ratke*. — El mismo entusiasmo de Bacon por los inventos y la misma fe en un método capaz de arrancar a la naturaleza sus secretos y de dominarla en favor del bienestar y del progreso de la humanidad encontramos en algunos reformadores de la educación, que tratan de introducir en la enseñanza los nuevos métodos de indagación de la ciencia, con la firme certidumbre de que la instrucción, universalmente extendida y practicada con un solo método universal, será la panacea de los males y de las miserias en que se debate la humanidad.

La decadencia y la confusión que reinaban en las escuelas alemanas a finales del siglo XVI movieron a un grupo de innovadores a proponer una *instauratio ab imis* de la enseñanza y a reaccionar contra la vacía e inerte pedantería escolar. En ellos, como en los alquimistas y en los astrólogos del Renacimiento, principios nuevos e intuiciones felices se mezclan con la charlatanería y con la ingenuidad; el entusiasmo por el *método natural* aplicado a la educación y por su omnipotencia, carece todavía de rigor científico y sistemá-

tico. Sin embargo, a estos innovadores les cabe el *mérito de haber suscitado el interés por los problemas concretos y técnicos de la enseñanza*. Es necesario aprender de la naturaleza, la gran maestra, de la que es preciso hacerse discípulos, para que, obedeciéndola, se la pueda dominar; uniformar con ella la búsqueda científica, la conducta moral y el método de la educación, es el programa de Bacon y de la nueva ciencia aplicado a la pedagogía.

El más apasionado representante de la nueva dirección es el alemán Wolfgang Ratke (1571-1635), que logró que educadores y príncipes se interesaran en sus proyectos de reforma (sin eficacia práctica). En el *Memorial de Francfort* (1612) — dirigido a los príncipes alemanes reunidos en una dieta imperial —, Ratke, además de exponer un nuevo método para enseñar la lengua, presentaba un proyecto de reforma de la escuela alemana, en la que debían enseñarse, *en lengua materna o vernácula*, todas las artes y las ciencias, primer paso hacia la unidad nacional. La práctica de la enseñanza se fundaba en el principio de la *conformidad con la naturaleza*, sin tener en cuenta los prejuicios tradicionales: *vetustas cessit ratio vicit* es el lema que se desprende de los libros de Ratke. Este principio prescribe que *la enseñanza debe proceder según el orden de la naturaleza, gradualmente, de lo simple a lo complejo; partir de los sentidos y de las cosas visibles de modo que de todo se adquiera conocimiento por medio de la inducción y de la experiencia*; y, por último, que se dé en la lengua materna.

b) *El realismo pedagógico de Comenio*. — Alma viviente y cerebro eximio, apóstol sincero de la religión y de la educación, espíritu inquieto y tenaz en su obra de escritor y de reformador, algo cercano a Bruno por el entusiasmo de la búsqueda, el aparente desorden de las ideas y la vida de exilado, es el obispo protestante Juan Amós Komenski, llamado Comenius (164) en latín; puede considerarse, mejor que Galileo, el *Bacon de la pedagogía*.

Comenio sintió claramente el influjo de la comunidad en que vivió y fué educado, lo que se tradujo en una huella místico-ascética de la que derivó su fe constante en una regeneración futura de la humanidad, en el advenimiento del Reino de Dios sobre la tierra. A tal

(164) Nació en Moravia en 1592. Formó parte de la *Unión de los hermanos bohemios*, una de las comunidades que habían preparado la Reforma y que después fueron perseguidas despiadadamente.

Viéndose obligado a exilarse, se refugió en Polonia, donde se dedicó a la enseñanza y a la compilación de sus mejores obras pedagógicas. Alcanzó gran fama y fué invitado a Inglaterra, de donde, para substraerse a los peligros de las luchas civiles, se trasladó a Suecia; en este país colaboró en la reforma de la escuela, que siempre quedó en estado de proyecto. Invitado a ir

fin tendían sus métodos educativos, destinados precisamente a conquistar para todos los pueblos la paz y la unidad en Cristo. El misticismo de Comenio tiene un eco del misticismo del Renacimiento: exalta al hombre, al *microcosmos*, compendio del universo; imagen de Dios, el hombre, como Dios mismo, puede conquistar la *omnisciencia*. Si, no obstante su sed inapagable de conocimiento, le disgusta la escuela, la causa se ha de buscar en la pésima educación, que, en vez de *seguir a la naturaleza*, se contrapone a ella. Es necesario abatir los errores o *ídolos pedagógicos*, como Bacon había abatido los de la ciencia, y substituir al hombre por el contacto inmediato con las cosas. Con ello, la educación será renovada; el *lumen interior* se encenderá de nuevo; la riqueza espiritual que hay dentro de nosotros será descubierta: las escuelas, «obradores de hombres», educarán las almas para que miren las cosas con ojos puros y saciarán su sed de saber en contacto directo con la infinitud del universo.

De esto saca Comenio los dos principios fundamentales de su pedagogía: a) nada hay en la naturaleza que el hombre no pueda y no deba conocer (*enseñarlo todo a todos*); b) la estructura y las leyes del espíritu humano son las mismas que las de las cosas; por lo tanto, *el arte educativo debe imitar a la naturaleza*.

Enseñar todo a todos no quiere decir, señala Comenio en la *Didáctica Magna*, «que todos deban adquirir el conocimiento de todas las ciencias y de todas las artes (y mucho menos conocimiento exacto y profundo), pues ello, por naturaleza, no sería útil, y por la brevedad de nuestra vida no le sería posible a nadie». En cambio, quiere decir que *«todos deben aprender a conocer el fundamento, la razón y el fin de todas las cosas principales, naturales y artificiales, porque todo el que viene al mundo, viene no sólo para que haga de espectador, sino también de actor»*. Por consiguiente, la educación no sólo debe ser lingüística o literaria, sino *realista*, es decir, debe abrazar el conocimiento de todas las cosas de la naturaleza; y como todos los hombres quieren instruirse porque todos desean y tienen el derecho de ser *hombres*, *la instrucción debe dirigirse indistintamente a todos*. «El hombre posee desde su nacimiento

a Hungría, fundó y dirigió la *Schola pansophica*. De regreso a Polonia, al ser perseguida su secta, se vió obligado a refugiarse en Holanda. Murió en Amsterdam en 1670. La actividad publicística de Comenio es *asombrosa*. Sus mejores trabajos pedagógicos son: *Janua linguarum reserata* (1621); la *Didáctica Magna* (1630 en checo, 1640 en latín; es su obra maestra); *Orbis rerum sensualium pictus* (*El mundo ilustrado*, 1658), el primer libro ilustrado para muchachos, que tuvo enorme difusión y que todavía se usaba en tiempos de Goethe.

la facultad de comprender las cosas, de conseguir la armonía moral y, sobre todo, de amar a Dios»; por esto, la instrucción debe desarrollar y perfeccionar estas capacidades potenciales suyas con el triple fin de dar a cada individuo el conocimiento de todas las cosas (*saber*), la disciplina interior (*virtud*) y la eterna felicidad en Dios (*religión*). Por consiguiente, *la educación que tiene como principio a la naturaleza, tiene como cumplimiento y fin último lo sobrenatural: la ciencia y la actividad práctica están ordenadas a la religión.*

Solamente la naturaleza puede dar el método para realizar este fin. La *observación experimental* y la *inducción científica* son los sólidos fundamentos sobre los que debe asentarse la nueva instrucción. La unidad del *método natural* facilita y abrevia el aprendizaje de todo por parte de todos y la difusión de la instrucción, necesaria para la reforma de la sociedad y el progreso de la humanidad. Este es el ideal *pansófico* (pansofía = sabiduría universal), característico de una época que ve en el progreso de la ciencia el secreto para el triunfo del hombre sobre las cosas, y en la omnipotencia y universalidad del método el remedio infalible para vencer el particularismo de la instrucción, primer paso para instaurar la unidad de las conciencias y de los pueblos. En Comenio ya se encuentra por anticipado el ideal del Iluminismo. Pero, más que en estas conclusiones, ingenuamente optimistas, la importancia del naturalismo pedagógico de Comenio reside en los principios generales: *la ley de la graduación y el método intuitivo.*

El educador debe tener presente el modo como se comporta la naturaleza humana, es decir, *seguir su desarrollo en las distintas fases, tener en cuenta las posibilidades y los intereses propios de cada una de las edades, sin descuidar el desarrollo simultáneo de los otros poderes y de los otros intereses.* Cuatro son, según Comenio, las fases de desarrollo del hombre: *infancia, pubertad, adolescencia y juventud*, cada una de seis años. A cada edad le corresponde un grado de estudios: a) la *escuela materna* o del *regazo materno*, obra de la familia, en la que el niño, en contacto con las cosas y sin libros, es iniciado en la física, en la geografía, en la astronomía, etc.; b) la *escuela vernácula* o de la *lengua nacional*, que debe existir en cada pueblo o lugar (correspondiente a nuestra escuela primaria) y que de un modo particular debe fomentar la actividad espontánea del niño; c) la *escuela latina* o de los *estudios clásicos*, correspondiente a nuestros institutos de enseñanza media (una en cada ciudad), en la que se estudian el alemán y el latín y, subordinadamente, el griego y el hebreo, y elementos de historia, de geografía y teología; d) la *Academia* o *Escuela universitaria*, una en cada gran provincia y en la que se enseñan todas las ciencias. En la cumbre del saber pone

Comenio el *Collegium didacticum*, una especie de gran academia científica. Este plan orgánico de estudios preludia la ordenación didáctica difundida en todos los Estados modernos.

En cada uno de estos grados no se enseñan cosas distintas, sino *las mismas cosas de manera distinta*: todo grado tiene su base en el precedente, de modo que el que sigue es una ampliación y un ahondamiento de las nociones aprendidas en el anterior. Es el *procedimiento cíclico* de la instrucción, aplicación fecunda del principio comeniano de que «todo debe enseñarse a todos». En otros términos, el «ciclo didáctico» de cada grado de enseñanza debe ser completo; en los sucesivos, se vuelve a estudiar lo ya estudiado.

Si la educación debe seguir los grados del desarrollo del hombre, *debe comenzar por los sentidos* y completarse (a través del ejercicio de la memoria y de la *imaginación*, del intelecto y del raciocinio) en el desarrollo de la *voluntad*, centro de la personalidad, a cuya formación debe tender, desde el comienzo, todo el proceso formativo. Por esto la educación no debe hacer del educando un *estaque de opiniones ajenas*, «una bestia esclava, habituada a llevar solamente las mercancías de los demás». El educando es como un árbol: tiene raíces propias, *savia propia* y, por lo tanto, produce flores y frutos propios. Con tales fines es necesario que se le habitúe a mirar con sus propios ojos las cosas, a la *observación real de los objetos*. Es necesario, dice Comenio, enseñar «a la gente a aprender la ciencia no en los libros, sino en el cielo, en la tierra, en las *encinas* y en las *hayas*»; a falta de cosas *reales*, se les deben presentar a los discípulos ejemplares o diseños (*instrucción intuitiva*). Pero la observación por medio de los sentidos no es suficiente; es necesario el uso del intelecto, capaz de descubrir las *razones*, explicando, por ejemplo, qué «son los clavos, las hebillas y las *grapas*, que hacen que una cosa esté aferrada con *seguridad*, sin que vacile ni caiga». *Zeretti,

El mismo Comenio hizo una aplicación original y fecunda del método intuitivo en la *Jauna* y en el *Orbis*, fiel a su regla de que *las palabras nunca se deben enseñar antes y por separado de las cosas*, «porque las cosas son substancias y las palabras accidentes; la cosa es el cuerpo, las palabras son el vestido; las cosas son la pulpa, las palabras son las *vainas* y las pieles; por tanto, estas cosas deben presentarse al mismo tiempo ante el intelecto humano, pero teniendo en cuenta, sin embargo, la primacía de las cosas, porque son objeto tanto del intelecto como del discurso». Por consiguiente, la enseñanza de las lenguas debe ir al compás de la experiencia de las cosas; no debe comenzar con la gramática, sino con las palabras, *yendo de frases sencillas a frases cada vez más complicadas*, de modo que se aprendan como una lengua viva.

CAPÍTULO VIII

LOS DESARROLLOS DEL CARTESIANISMO. BLAS PASCAL Y BENITO SPINOZA

1. La polémica sobre el cartesianismo

a) *Gassendi*.—La filosofía de Descartes tuvo una vasta difusión en Europa, representó el pensamiento dominante del siglo, penetró en la vida cultural y, en Francia, vino a estar de moda entre la sociedad elegante. Viviendo el mismo Descartes, se encendieron vivas disputas y discusiones (165) entre los doctos — por la actividad de su amigo el P. Marin Mersenne (1588-1648), relacionado con los mejores pensadores de la época —. Adversarios de Descartes fueron los jesuitas, defensores de la ortodoxia católica, y los protestantes: los unos y los otros se percataron de los peligros de la libre investigación (166). Los detractores, sin embargo, no lograron impedir que el cartesianismo se difundiese y que influyera en los ulteriores desarrollos del pensamiento.

Las *Quintas objeciones* a las *Meditaciones* cartesianas se deben a Pierre Gassendi (1592-1655), canónigo en Dijon y profesor en Aix y en París.

Desde el punto de vista propiamente especulativo, Gassendi presenta escaso interés. Su lógica tiene un decidido carácter nomina-

(165) Científico y teólogo, Mersenne ocupa un lugar propio en la gran revolución científica e intelectual del siglo xvii. Relacionado con todos los científicos y filósofos más notables de la época, sirvió de punto de unión, de encuentro y de entendimiento. Descartes mandó a Mersenne sus *Meditaciones*; el amigo, a su vez, se las envió, para que las leyera, a Gassendi, a Hobbes, etc.; la obra fué publicada un año después (1641), seguida de las *Objeciones* y de las *Respuestas* de Descartes.

(166) Las obras de Descartes fueron puestas en el índice en el año 1663 y prohibidas en Francia. En cambio, en Holanda el cartesianismo continuó difundándose y siguió enseñándose en las universidades.

lista y empirista, su física sigue el atomismo epicúreo, repensado según las teorías en boga y sobre todo con la preocupación de corregir aquellas de sus afirmaciones que estaban en el más abierto contraste con la religión. Así, por ejemplo, admite la creación *ex nihilo* (los átomos, ingénitos e incorruptibles desde el punto de vista natural, han sido creados por Dios y por Él pueden ser aniquilados), como también que el movimiento de los átomos es causado por Dios, que es el regulador y ordenador del universo, su Providencia. Bajo la influencia de Galileo, sostiene que no es el movimiento, sino el impulso al movimiento, el que es constante; y, con Telesio, dice que todos los átomos tienen su propia sensibilidad (distinta de la de los animales y de los hombres). Principio de la sensibilidad y de la vida es el «alma del mundo». Así, en esta elaboración, la física epicúrea pierde su estructura materialista y mecanicista. Pero más que de un repensamiento crítico, se trata de un compromiso y, si se quiere, de una *contaminatio* de materialismo y espiritualismo. También su doctrina del alma humana es un compromiso: además del alma hecha de materia sutilísima, hay otra, el «intelecto», inmaterial e inmortal, creada por Dios e infusa en el cuerpo. Pero, igual que se dice que el hombre es uno, aun resultando de cuerpo y de alma, así también el alma es una, aun habiendo en el hombre dos almas.

b) *El ocasionalismo y Malebranche.* — Como hemos dicho, el dualismo cartesiano de materia y espíritu, sustancias heterogéneas, planteaba el doble problema de su relación y de la relación entre Dios y las sustancias finitas. La heterogeneidad de las dos sustancias volvía inexplicable la acción del alma sobre el cuerpo y viceversa, que Descartes había admitido sin una justificación adecuada. *Algunos continuadores de Descartes transfieren toda causalidad eficiente a la acción directa de Dios sobre el mundo y comprometen la autonomía de las sustancias finitas, espíritus y cuerpos.* De aquí el acento *místico* de estos cartesianos, que le dan al racionalismo un carácter religioso y lo matizan con motivos agustinianos («somos, vivimos y nos movemos en Dios»). Según el *ocasionalismo*, ni los cuerpos ni las sensaciones obran sobre el alma, ni el alma ni las voliciones obran sobre el cuerpo; ni la acción del cuerpo ni la decisión voluntaria producen respectivamente la sensación y la volición, sino que una y otra son *ocasiones* para que las produzca la actividad de Dios, única causa eficiente. Por lo tanto, concluye el holandés Arnold Geulincx (1624-1669) — uno de los teóricos del ocasionalismo —, la relación entre los espíritus finitos y las cosas es un continuo milagro, del que el hombre es solamente espectador. Y el hombre no es una sustancia, dice Geulincx anticipándose a Spi-

noza, sino sólo un *modo* de la *única* substancia, que es Dios: nuestro cuerpo es un modo del infinito cuerpo, nuestro espíritu lo es del espíritu infinito.

El mismo camino de Geulinx es recorrido por el francés Nicolás Malebranche (1638-1715), el verdadero sistematizador del ocasionalismo (167). En su principal obra, *Recherche de la vérité*, excluye que pueda haber comunicación entre la mente y los cuerpos, por lo que, según él, no es posible que el espíritu tenga conocimiento directo del mundo. El que poseemos no es debido a una relación directa entre el espíritu y los cuerpos o a una acción de éstos sobre aquél, sino más bien a la relación directa de los espíritus creados con Dios. En efecto, en Dios se dan las ideas de todos los entes creados; Dios está unido estrechamente a nuestras almas con su presencia (Él es «el lugar de los espíritus»); luego los espíritus pueden ver en Él las ideas de los entes creados. Malebranche concluye: «Si no viéramos a Dios de ninguna manera, nada veríamos». Por otra parte, las *ideas* («seres reales» y «espirituales», superiores a los cuerpos) no pueden residir en nosotros ni ser producidas por nosotros (producir las ideas es crear y sólo Dios es creador), seres imperfectos y finitos; luego las vemos en Dios mediante una intuición inmediata de la Mente divina por parte nuestra (*ontologismo*). Incluso existe en Dios la idea de la extensión o materia; en Dios vemos todas las cosas, es decir, las ideas o los modelos según los cuales las cosas han sido creadas. Ni los espíritus ni los cuerpos pueden ser causa de algo, ya que ninguna substancia finita puede crear. *Sólo Dios*, por consiguiente, *es la causa única*: las llamadas causas naturales no son más que *ocasiones* de que se sirve la voluntad de Dios. Todos nuestros pensamientos y nuestras acciones son debidos a nuestra mente y a nuestra voluntad, pero son ejecuciones del querer divino. Por consiguiente, todo se explica mediante la relación intrínseca entre Dios y las almas y con la presencia en Él (y *visión* en nosotros) de las ideas correspondientes a las cosas. Es más, la acción de Dios no procede de una manera desordenada: es el desarrollo de un orden y de una sucesión según leyes.

(167) Padre del Oratorio, donde entró en 1660, sufrió la fuerte influencia del ambiente platónico y agustiniano. La lectura del *Traité de l'homme* de Descartes le reveló su vocación filosófica y fué decisiva para la orientación de su pensamiento. Mantuvo relaciones intelectuales con los hombres más eminentes de su tiempo (Arnauld, Fénelon, Bossuet, Leibniz, Berkeley, etc.). Además de la *Recherche*, citaremos: *Conversations chrétiennes*; *Traité de la nature et de la grâce*, que suscitó violentas polémicas y que fué puesto en el índice; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*; *Traité de morale*. También es importante el *Epistolario*.

De este modo, el ocasionalismo hace imprecisos los confines entre lo natural y lo sobrenatural y roza el panteísmo. Por otra parte, si vemos las cosas en Dios, ¿a qué viene su existencia real? ¿No resulta superfluo el mundo?

2. El pensamiento religioso en Francia

En el siglo xvii tuvo lugar en Francia una imponente floración de pensadores religiosos católicos y jansenistas, teólogos y místicos, sobre los que influyó más o menos profundamente la filosofía de Descartes, aunque con frecuencia se declaren críticos y adversarios de ella. Tal movimiento religioso-teológico se diferencia, por lo tanto, del de otros países, en cuanto se presenta sin hallarse estrechamente ligado a las formas doctrinales de la Escolástica y, sobre todo, en cuanto se mantiene en estrecho contacto con la nueva filosofía post-escolástica, en la que injerta la tradición medieval. Así, *el pensamiento religioso francés del siglo XVII presenta un notable carácter de modernidad y, por consiguiente, un interés particular y una vitalidad que le permiten ser él mismo una de las páginas más vivas e interesantes del pensamiento moderno*. Más que Santo Tomás, es San Agustín el pensador estudiado y profundizado, aunque a veces sea erróneamente interpretado, como en el caso del jansenismo. También se ha de tener en cuenta que *el pensamiento religioso francés del siglo XVII es la expresión de la crisis que la religión y la teología ya atraviesan*; es un pensamiento que no logra satisfacerse con la tradición medieval y que, por otra parte, advierte los peligros de la nueva especulación. Todo esto nos sirve para entender mejor por qué en la segunda mitad del siglo xvii, Francia piensa casi toda como Bossuet, mientras que en el siglo xviii piensa como Voltaire.

3. Influencias cartesianas en la educación

a) *Los oratorianos*. — El cartesianismo ejerció también una profunda influencia en los métodos educativos de los *oratorianos* y de los *jansenistas*, que a la dirección formal-gramatical de las escuelas de los jesuitas, le oponen la suya, considerada más intrínseca: la cultura en cuanto formadora de la vida intelectual y moral, de la madurez del juicio y de perfeccionamiento interior.

Siguiendo el ejemplo de los Padres del Oratorio de San Felipe Neri, el abate Pierre de Berulle (que después fué cardenal), amigo y admirador de Descartes, organizó la *Congregación de los Orato-*

rianos, en París (1511), que tuvo en Francia muchas escuelas; con la expulsión de los jesuitas, en 1762, heredó muchos colegios de la Compañía.

Para los Padres del Oratorio, la instrucción y la educación deben favorecer la *libre actividad de la razón y el esfuerzo personal*: nada de memorismo, sino *comprensión de lo que se estudia*. Aceptar sin discutir las opiniones de los otros es «pereza mental», dice Malebranche. Además de este espíritu crítico, la pedagogía de los oratorianos se caracteriza por un misticismo de tipo agustiniano: el hombre, cuyo intelecto recibe la luz de la Gracia, encuentra la quietud de su corazón en Dios. *Redi in te ipsum*, porque en ti habita la verdad, brilla la luz divina y obra Dios. La instrucción y la educación deben tender a este fin, incluso a través de una severa disciplina de los sentidos y de las pasiones; por otra parte, la gracia iluminadora no anula la autonomía de la razón, sino que aumenta su vigor despotenciado por el pecado.

La obediencia se obtiene con el amor: en el Oratorio, escribe Bossuet, «*se obedece sin depender, se gobierna sin mandar, se obtiene el respeto sin recurrir al temor*». El principio de la *libertad espiritual*, de la autonomía de la personalidad, informaba el espíritu de toda la instrucción; la lengua nacional se hallaba en la base de todas las disciplinas y tenía amplio margen la enseñanza de las nuevas ciencias, de la historia nacional, de la geografía, etc. (168).

b) *El jansenismo y las «Pequeñas Escuelas» de Port Royal*. — Ascetas en la vida, agustinianos en la religión y cartesianos en la ciencia, son los jansenistas, cuyo nombre proviene de Cornelio Jansenio (169); su centro de irradiación fué el convento de Port Royal, cercano a París, que en sus orígenes fué de hermanas benedictinas. Los de Port Royal, pequeño grupo de solitarios cultísimos

(168) El abate de Berulle escribió la *Ratio studiorum a magistris et professoribus congregationis Oratorii Domini Jesu Observanda* (1645). Además de Malebranche, merece ser recordado el Padre Bernardo Lanús (1645-1715), cartesiano y autor de libros escolares muy difundidos, como los *Entretiens sur les sciences*.

(169) Nació en 1587, fué profesor en Lovaina y después obispo de Yprés. En la obra póstuma *Augustinus* (1640), exagerando un aspecto de la teología agustiniana de la gracia, acentúa la debilidad de la naturaleza humana corrompida por el pecado original hasta el punto de que la voluntad es radicalmente impotente para hacer el bien sin la ayuda extraordinaria y eficaz de la gracia. Los jansenistas propugnan, en consecuencia, una moral rígida y severa. En continua lucha con los jesuitas (combatieron áspidamente el molinismo y la casuística) y condenados por la Iglesia, tuvieron por doctrinarios a los portrealistas Antoine Arnauld (1612-1694) y Pierre Nicole, autores, entre otras obras, del célebre *Arte de pensar* o *Lógica de Port-Royal* (1662).

y muy religiosos, hombres de intensa vida interior y de fuerte personalidad moral, adversarios de las concesiones que los jesuitas hacían a la vida mundana, exaltadores a un tiempo de la gloria divina y de la fuerza de la razón humana, tradujeron estas directrices espirituales en la práctica de la educación y de la enseñanza. Las Pequeñas Escuelas (así llamadas por acoger pocos jóvenes) duraron poco menos de veinte años (1643-1666) (170), pero el espíritu que informó su educación sobrevivió y ejerció una gran influencia * hasta los primeros decenios del siglo XIX.

Según la doctrina teológica de Jansenio, la naturaleza humana, corrompida por el pecado original, se halla íntimamente pervertida. El niño nace con los gérmenes del mal y con la luz de la razón oscurecida: sólo la Gracia divina puede devolverle la luz y la salvación. *Fin de la educación es preparar y favorecer esta obra, restituirle al hombre, corrompido por el pecado, la rectitud de conciencia, regenerarle.* De aquí la *solicitud amorosa y la asidua vigilancia* del alma del niño por parte del educador; el *esfuerzo continuo y la vigilancia severa sobre sí mismo* por parte del educando. La educación era una cosa seria; implicaba la redención y la salvación de las almas. Por consiguiente, nada de blanduras, premios ni alabanzas (rigorismo educativo y severa educación moral); pero tampoco castigos, habida cuenta de la fragilidad de la naturaleza humana. La cultura debía servir para formar el carácter y para templarlo contra la insidia siempre permanente y amenazadora del pecado. En lugar de una erudición obstructora y de ejercicios de gramática y de retórica, se ponía la comprensión del pensamiento de los autores estudiados y el aprendizaje de las ciencias matemáticas y físicas (para todas las disciplinas se usaba la lengua materna), de modo que en la mente del educando se formaran sólidos principios y se reforzara el poder de la razón, la mejor defensa contra el mal. Sólo formando el hábito moral y mental el educador cumple con su misión y colabora con la Gracia divina en la redención de la humanidad pecaminosa.

4. Blas Pascal

Tradición y cartesianismo cobran acentos de profunda e intensa religiosidad en el pensamiento de Blas Pascal (1623-1662), matemático y físico insigne, y pensador sugestivo, que se resiente del jansenismo.

(170) Fueron combatidas por los jesuitas, que apoyaron a la Iglesia contra la herejía jansenista. La comunidad de Port-Royal fué desautorizada y las escuelas cerradas, pero el jansenismo continuó viviendo todavía, especialmente en el siglo XVIII, y se difundió incluso en Italia.

el. Véase, Pagnoli, Dictionnaire, 1692.

nismo de Port Royal, a donde se retiró durante algún tiempo para llevar vida ascética entre los «solitarios».

Pascal formuló la primera crítica pertinente del racionalismo cartesiano, no sólo en nombre de los derechos de la religión, sino propiamente en nombre de un concepto *crítico* de la razón asumida por Descartes *dogmáticamente* como posibilidad infinita y absoluta. No hay un conocimiento humano de orden absolutamente perfecto: la verdad objetiva e infinita, en su plenitud, sobrepasa la capacidad del pensamiento humano.

Sin embargo, hay una forma de conocimiento arracional, que conoce lo que la razón no conoce: el *esprit de finesse*, la «razón del corazón», intuición directa (sentir, comprender), que penetra allí donde la razón no puede llegar. Esto prueba la debilidad de la razón humana y la necesidad intrínseca a ella de reconocer que la verdad la sobrepasa («el último acto de la razón es el de reconocer que muchas cosas la sobrepasan»). *Pero la conciencia de sus límites, de su insuficiencia, son los signos de la nobleza del hombre*, dice Pascal con Agustín (171), el testimonio de que él es un «gran señor» venido a menos y que, por tanto, su actual estado de miseria es la consecuencia del pecado del primer hombre. Sólo la gracia (que, según Pascal, a diferencia de los jansenistas, no excluye, sin embargo, la colaboración de la voluntad humana) devuelve al hombre su primitiva grandeza y satisface su ansia indomable de infinito, de criatura hecha para realizarse por encima del orden de la naturaleza. Sólo el Dios cristiano puede satisfacer las aspiraciones del corazón, «un Dios de amor y de consuelo, un Dios que llena el alma y el corazón de aquéllos a los que Él posee, un Dios que les hace sentir la propia miseria y Su infinita misericordia». *En esto es muy parecido*

Pascal llega a estas conclusiones a través del análisis de la condición humana. *Penetrar en la naturaleza del hombre es alcanzar la prueba de hecho, irrefutable, de la verdad del Cristianismo: partir del hecho observado y ascender al principio. Lo que es difícil es precisamente entender y penetrar el hecho. ¡Son tan distintos entre sí los hombres y tan variables en los distintos momentos de su vida! No hay una ciencia psicológica que tenga principios y demostraciones evidentes e infalibles como la geometría, pero hay un método,*

(171) Como Pascal escribe en los *Pensamientos* — su obra maestra de filosofía —, «el hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña que piensa. Para destruirlo no es necesario que se aúne el universo entero. Basta una gota de agua para matarlo. Pero, aun cuando el universo lo destruyera, el hombre seguiría siendo más noble que quien lo mata, porque sabe que muere; mientras que el universo no sabe nada de la superioridad que tiene sobre él. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento».

una actitud, una sensibilidad, un *esprit de finesse* que, precisamente en cuanto tal, no puede adoptarse rígidamente, sin hacer de él una medida abstracta y falsa. Es el método de *persuadir, l'art d'agréer*, que debe tener presente el corazón del individuo y adaptarse a él.) Pascal es el gran psicólogo de la originalidad inconfundible e irrepetible de la persona concreta, hic et nunc de la manera difícilísima de presentar la religión de forma proporcionada al gusto de cualquier clase de espíritus. nota

Para Pascal, lo mismo que para Descartes, hay un *problema del método*, pero no del método de construir la filosofía como puro saber o sistema de la razón o de construir la ciencia como sistema de la naturaleza (sobre este último método, Pascal, al igual que Galileo, ha escrito páginas inmortales), sino del que es *esprit de finesse*, de indagar el *hecho* complejo y complicado que es el «corazón» humano para demostrar por la existencialidad la verdad del Cristianismo. Las reglas del método cartesiano ¿pueden servir para ordenar los datos psicológicos, para leer clara y distintamente en el libro de los sentimientos, cuyo contenido no está escrito en triángulos ni círculos y cuyo lenguaje no es matemático? No pueden servir, pues el *esprit de géométrie* va dirigido a otro objeto. El corazón humano no es claro ni simple: es oscuro y complejo. Es ambivalente y contradictorio, el encuentro incomprensible de una antítesis, de la *grandeza* y de la *miseria*. Es un *problema real* que exige una *solución real*. Tal solución la da la Revelación: *miseria de pecado, grandeza de redención por obra de la Gracia*. Descartes suministra las reglas del método para construir la ciencia y la filosofía racional, el sistema de la razón que, separada de la fe, cuando puede, prescinde de Dios; *Pascal busca las reglas del método para que el hombre vea claro en sí mismo y para construir una filosofía cristiana*, fundamento racional de la fe. Dos hombres y dos métodos en el umbral del pensamiento moderno: la antítesis sigue todavía en pie en nuestros días.

Pascal es el descubridor del vacío físico; pero mucho más importante es su descubrimiento del *vacío del corazón humano*, que nada podrá nunca llenar, fuera de Dios: el hombre ha sido hecho para el infinito; Epicteto y Montaigne, el orgullo estoico y la miseria pirroniana, considerados por separado, son dos abstracciones que no explican al hombre, que es a la vez miseria y grandeza, naturaleza monstruosa, «una y doble al mismo tiempo». ¿Dónde reside la solución de un prodigio tan grande? En otro prodigio mucho más grande, en la infinitud de lo sobrenatural y de la fe. Sólo la Escritura puede decir por qué el hombre es grandeza y miseria: «Todo cuanto en él hay de débil pertenece a la naturaleza; todo lo que

hay de positivo atañe a la gracia», escribe con acento jansenista. Montaigne fué un gran médico de la soberbia de Epicteto; Epicteto, a su vez, lo fué del rebajamiento del hombre al nivel de las bestias, a lo que le lleva el escepticismo; frente a ellos, la verdad cristiana es la única explicación del «incomprensible monstruo» que se exalta y se rebaja; verdad cuya claridad es oscura para la razón, pero fulgurante de luz para el corazón que ama y sufre la Cruz.

El hombre aspira a Dios, pero no tiene la capacidad de llegar a Él si la gracia no le ayuda: el problema de la filosofía encuentra su solución en la fe religiosa, en la que se cumple la vocación del hombre. Pero tampoco aquí se excluye a la razón: tres son los medios para creer: la *raison*, la *coutume* y la *inspiration*. Es verdad que Pascal hace prevalecer esta última, pero ello no quiere decir que excluya a la razón; por consiguiente, *coeur et raison*: el llamado «fideísmo» de Pascal es una invención de algunos de sus intérpretes.

De este modo, Pascal, contra el racionalismo cartesiano, pone en el centro de su pensamiento religioso al hombre, esta paradoja viviente, en carne y hueso, que sólo la verdad cristiana esclarece, satisface y redime. Pero Pascal no sólo se halla descontento del racionalismo cartesiano, sino también del escolástico y de la casuística de los jesuitas, contra los que escribió las célebres *Cartas provinciales*, en defensa de los jansenistas, una de las obras maestras de la literatura francesa.

La posición de Pascal en el pensamiento moderno es, en suma, significativa: constituye la primera protesta de un gran pensador moderno contra la filosofía *separada* de la fe y negadora de ella. En el siglo de Descartes y de Galileo, es decir, en el tiempo en que nacen la filosofía y la ciencia modernas, Pascal inaugura un método de filosofar inconfundible, «pascaliano», el método del «corazón», el único capaz de explicar lo que es el hombre en su concreción e integralidad. Su obra llegó en un momento decisivo del pensamiento humano, cuando la exigencia racionalista iniciaba el proceso de «ruptura» entre la fe y la filosofía, y trataba de colocarse por encima de ésta y de dejar atrás la tradición. *Pascal es el primer pensador que, consciente de las exigencias del pensamiento moderno, se empeña en dar una nueva síntesis de razón y tradición, de fe y ciencia.* En esto reside la gran importancia de los *Pensées*, la apología incompleta y fragmentaria del Cristianismo.

5. La educación de los Príncipes: Bossuet y Fénelon

Dentro del cartesianismo despliegan también su actividad dos grandes escritores franceses del siglo xvii: Jacques Bossuet (1627-

1704) y François Fénelon (1651-1714), quienes se hicieron notar en la historia de la pedagogía. El primero fué preceptor del Delfín, hijo de Luis XIV, y el segundo, además de serlo de señoritas de la aristocracia francesa, lo fué del Duque de Borgoña, nieto del Rey.

Bossuet pone el fin supremo del hombre en la moral cristiana, pero considera necesario para la formación del espíritu el estudio de los autores antiguos; una buena educación debe atemperar cristianismo y humanismo. Además de los textos escolares compuestos por él, hizo compilar ediciones especiales de los clásicos antiguos, adaptadas y mutiladas con objeto de no suscitar dudas o tentaciones en el príncipe (*ad usum delphini*).

Es importante la obra de Fénelon titulada *Tratado de la educación de las jóvenes* (1687), en la que afirma la necesidad de que la instrucción y la educación se extiendan incluso a las mujeres para que puedan cumplir mejor su cometido de madres. Excluido el estudio de las ciencias (que en una mujer puede suscitar fácilmente la duda y alejarla de la religión), Fénelon pone en su programa de instrucción (no se olvide que tiene en cuenta a mujeres de la aristocracia) lecciones de elocuencia y de poesía, historia, economía doméstica, latín, música y pintura. No faltan en Fénelon indicaciones sobre la educación masculina, que debe dirigirse en favor del desarrollo espontáneo de la mente del niño. La lección es más eficaz en la *forma indirecta* de la conversación y es un acierto *mezclar la instrucción con el juego*, de modo que el estudio parezca libre y agradable.

Fénelon, lejano del pesimismo de Port Royal y cercano a la doctrina agustiniana del «maestro interior», compuso para su príncipe libros que, durante largo tiempo, han permanecido como modelos de lecturas para niños. Entre ellos: las *Fábulas* para la infancia, los *Diálogos de los muertos*, en los que personajes históricos y mitológicos hablan de las cualidades que debe poseer un buen monarca, y, sobre todo, el *Telémaco*, novela con fines educativos, donde se narran las aventuras atribuidas al hijo de Ulises, bajo la guía de Mentor, que le enseña, fingiendo no enseñar (*preceptismo indirecto*), cómo se regenera un Estado. Estos libros también son modelos de estilo (172).

(172) En la *Explicación de las máximas de los Santos* y en la *Introducción a los estados de oración*, Fénelon hace suyo el llamado *quietismo*, formulado por el místico español Miguel de Molinos (1628-1696) y difundido en Francia por Jeanne Marie Guyon (1648-1717), amiga de Fénelon. El quietismo, condenado por la Iglesia, es la pedagogía del abandono: el alma logra la perfección en la «quietud» absoluta, en la «entrega» a Dios, maestro interior, renunciando a la libertad y a las obras.

6. Los Hermanos de las Escuelas Cristianas: Juan Bautista de La Salle

Como antes había hecho San José de Calasanz, dedicó sus cuidados a la enseñanza primaria y técnica San Juan Bautista de La Salle (1651-1719), fundador de la congregación de los *Hermanos de las Escuelas Cristianas* y gran apóstol de la educación popular. En las escuelas cristianas — cuya actividad, incluso fuera de Francia, prosigue todavía en nuestros días — la enseñanza era gratuita y colectiva; se permitían los castigos corporales y se respetaba mucho el silencio en la escuela tanto por parte de los alumnos como por el maestro (el maestro daba órdenes con un instrumento llamado la *señal*); la finalidad religiosa se identificaba plenamente con la doctrina católica.

También en las Escuelas cristianas van unidos el propósito religioso y el *espíritu crítico* (*no aprender nada de memoria, sino tratar de comprender e inducir a los niños a esforzarse en comprender por sí mismos hasta donde puedan*) y un *sentido realista* consistente en no perder de vista que se instruyen niños de la clase popular; de lo que se sigue la necesidad de impartir nociones útiles, además de enseñar a leer, a escribir y a asimilar la aritmética. Esta consideración indujo a de La Salle a fundar, junto a las escuelas elementales, escuelas aptas para dar una preparación técnica y profesional a los hijos del pueblo. En estas escuelas se impartían en lengua materna (estaba excluido el latín) nociones de agricultura, de contabilidad y de mecánica, además del dibujo. *Este fué el primer tipo de escuela técnico-profesional*, distinta de la escuela humanística. A de La Salle se debe también *la formación de la primera escuela normal laica* (el «seminario para maestros»), destinada a formar los maestros elementales, de modo que también los pobres pudieran tener una enseñanza elemental gratuita.

7. Los pietistas

Cuando ya en Alemania comenzaba a propagarse el racionalismo iluminista, nació en el seno del protestantismo un movimiento religioso, muy cercano al jansenismo, cuya influencia directa no está excluida. Este movimiento, llamado despectivamente *pietismo* por sus adversarios, reaccionó, en nombre de la pureza de la conciencia y de la inmediatez del sentimiento, contra la estéril y falsa ciencia

de los dogmas, contra el formalismo doctrinal de la teología luterana. Iniciado por Philipp Jakob Spener (1635-1700), fué ampliamente aplicado al campo pedagógico por la actividad de August Hermann Francke (1663-1727), que fundó en Halle algunas instituciones educativas, tales como la *Escuela de los pobres*, el *Orfanato*, la *Escuela alemana* (escuela elemental para las familias burguesas), la *Escuela latina* (semejante al bachillerato elemental), el *Pedagogium* (correspondiente al bachillerato superior), y el *Seminarium*, escuela normal para la preparación de los futuros profesores. En su obra *Guía sencilla para conducir a los niños a la felicidad y a la sabiduría cristiana*, Francke expresó las ideas pedagógicas de los pietistas.

Como los jansenistas, los pietistas consideran la naturaleza humana corrompida por el pecado original: sólo la fe y la piedad pueden volverla a sanar. Lo mismo que en las escuelas de Port Royal, la educación vigila amorosamente al niño para preservarlo de la tentación de goces (incluso inocentes como el del juego) y lo mantiene alejado de todo lo que pueda estimular el orgullo (premios, elogios). Sin embargo, la educación pietista tiene un carácter realista: adquirir conocimientos científicos útiles, de física, de historia natural, etc., incluso con prácticas experimentales llevadas a cabo en gabinetes anejos a los institutos. Sin embargo, el fin fundamental fué siempre la educación ético-religiosa, fundada en una concepción austera y rigorista de la vida. Así como en el jansenismo se nutrió la poderosa personalidad religiosa de Pascal, así del pietismo extrajo Kant su severa concepción de la moral.

8. El monismo de Spinoza

a) *La unidad de la Substancia*. — Poderosos acentos místicos matizan el *monismo naturalista* del holandés Benito Spinoza (173), una de las mentes más vigorosas de la filosofía moderna. Acepta de Descartes el carácter matemático de la deducción filosófica, incluso

(173) Benito o Baruch Spinoza nació en Amsterdam en 1631, de padres hebreos. Los estudios de rabino en que fué orientado le procuraron un profundo conocimiento de la filosofía hebrea medieval. La dirección que adoptó en su pensamiento hizo que le expulsaran de la comunidad israelita. Vivió en la pobreza y llevó una vida puramente interior. Murió en La Haya en 1677. Sus principales escritos son: el *Tractatus brevis de Deo, de homine et ejus felicitate*; el *Tractatus theologico-politicus*, y su obra maestra *Ethica ordine geometrico demonstrata*, publicada después de su muerte, en 1677, junto al *Tractatus politicus*, al *Tractatus de intellectus emendatione* (ambos incompletos) y algunas *Cartas*.

en la forma externa del tratado (174), pero, por otra parte, considera toda la filosofía como *ética*, es decir, como problema de vida y no de pensamiento abstracto, como norma de acción: *la filosofía es religión racional y no ciencia*. Spinoza extiende también al hombre el mecanicismo determinista que Descartes había limitado a la naturaleza: el mismo orden necesario es el que gobierna las cosas y al hombre. *Razón y necesidad*, libertad y necesidad no se oponen, se identifican. No hay tres substancias (Dios, la *res cogitans* y la *res extensa*), como para Descartes, sino una sola Substancia o Dios, a la que compete el nombre de substancia. El Ser es uno y todo brota de él. *Naturaleza y Dios se identifican*: Dios es el mismo orden geométrico necesario del todo. Pero precisamente en esta necesidad, según Spinoza, reside la libertad de Dios mismo y del hombre: *la libertad de Dios es su misma determinación necesaria; la libertad del hombre consiste en el reconocimiento de tal acción y en dejar que su necesidad obre en él*. Paradójicamente, el filósofo de la necesidad geométrica universal y de la razón como necesidad es el filósofo de la libertad de pensamiento, política y religiosa.

Spinoza acepta el dualismo cartesiano: *pensamiento y extensión* son irreductibles y es imposible todo paso del uno a la otra. El espíritu no es causa de la materia ni viceversa: todo hecho espiritual está en conexión causal con otro hecho espiritual; todo hecho material, con otro hecho material. *Dualismo sí, pero no de substancias*: la Substancia es una y es Dios, el único ser que existe por sí mismo. «Substancia es lo que existe por sí mismo y es concebido por sí mismo, es decir, aquello cuyo concepto no tiene necesidad del concepto de ninguna otra cosa para formarse». La Substancia es incondicionada, *causa sui*, infinita, absoluta; es Dios. La Substancia, causa infinita, se manifiesta en infinitos atributos. *El atributo*, en efecto, es lo que el intelecto concibe de la substancia como constitutivo de su esencia; por lo tanto, la esencia de la substancia es la misma e idéntica esencia de los atributos. Nosotros sólo conocemos dos de sus infinitos atributos: el *pensamiento* y la *extensión*. Cada uno de ellos se manifiesta en una multiplicidad de aspectos o *modos* singulares. Los modos son los entes individuales (cada uno de nosotros, las cosas) y forman los dos mundos de la extensión y del pensamiento, atributos, repetimos, de la única Substancia infinita, Dios. De esta forma, Dios y el mundo se identifican: *Deus sive Natura* (panteísmo). *Substancia, atributos, modos*: he aquí los términos de la metafísica de Spinoza.

(174) La *Ethica*, en efecto, tiene la forma de un tratado de geometría: postulados, definiciones, teoremas, corolarios, etc. Pero bajo esta rígida armadura exterior, hay un pensamiento poderoso y lleno de vida.

El dualismo cartesiano queda modificado: no hay dos substancias (la *res cogitans* y la *res extensa*), sino *dos atributos* de una *única Substancia*; no hay substancias finitas, sino modos finitos como determinación de dos atributos infinitos de la única Substancia infinita. La esencia de las cosas es *una*, aunque se manifieste en dos atributos distintos: es una misma Substancia la que se revela como pensamiento y como extensión. Por consiguiente, *la unidad de la Substancia garantiza la correspondencia entre la serie causal del pensamiento y la de la extensión*. Las dos series se corresponden, son *paralelas*, y la idea de un fenómeno (por ejemplo, la idea del círculo) corresponde al fenómeno real (un círculo particular existente), porque idea y fenómeno son la única Substancia, que se expresa en dos maneras distintas. El orden de las ideas coincide con el orden de los cuerpos: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (*paralelismo psicofísico*). En pocas palabras, la identidad latente en ambos hace que nuestras ideas correspondan a las cosas externas. En todos los atributos se expresa siempre un solo e idéntico ser que es el ser de la Substancia. En el fondo, según Spinoza, no hay seres: los individuos no son más que manifestaciones momentáneas y pasajeras de la única Substancia (la *única* que verdaderamente *es*), encrespaduras del océano infinito del Ser que permanecen en la superficie hasta que son absorbidos en la infinitud que las ha engendrado.

Ahora puede comprenderse con claridad la *relación* que, según Spinoza, existe *entre Dios y el mundo*. Los modos se originan de la Substancia por un proceso de *causalidad inmanente*. Dios no existe separado del mundo, sino que el mundo es idéntico a Dios; Él es causa del mundo. En el mundo, en efecto, se manifiesta la esencia de la substancia divina: *el Dios causa está en sus efectos*. Sólo idealmente podemos distinguir entre Dios como causa generatriz (*natura naturans*) y el mundo como causa engendrada (*natura naturata*). La relación entre Dios y el mundo es absolutamente necesaria: todo modo se sigue de la Substancia necesariamente, como las propiedades del triángulo se siguen de la naturaleza del triángulo mismo. El proceso de la realidad es geométrico como el proceso del conocimiento. La deducción matemática de Descartes se hace en Spinoza ley de la *causalidad metafísica*.

b) *El hombre. La filosofía como ética*. — Hemos dicho que el concepto de la Substancia, según Spinoza, es evidente por sí mismo y no tiene necesidad de ningún otro para ser concebido. Lo mismo que para Descartes, el criterio de la evidencia es el fundamento de la verdad: una idea es verdadera cuando es racionalmente evidente.

Veamos ahora cuál es, según Spinoza, el proceso cognoscitivo que también es *proceso práctico*.

Tres son los momentos del proceso práctico-cognoscitivo: a) el *conocimiento sensitivo*, inadecuado e imperfecto, que capta el mundo en la multiplicidad de los seres, cada uno de los cuales es visto en su individualidad. El aspecto práctico de este grado de conocimiento es la *pasión*, con que queremos plegar las cosas a nosotros como si estuvieran en nuestro poder. Es el estado de la *esclavitud*. b) El *conocimiento racional*, mediante el cual entendemos las cosas en sus nexos indisolubles, que son otros tantos anillos de la infinita cadena de la causalidad. De este modo se conocen las cosas *sub specie aeternitatis*. Es el momento de la *ciencia*, que libera al hombre de la pasión y le da la tranquilidad de la razón que contempla, impassible e imperturbable, el orden universal (*apatía estoica*). Contemplación y *aceptación* del curso de las cosas, en que todo es necesario e inevitable. c) La *intuición*, más allá de la razón, con que se intuyen las esencias finitas en su manar del ser infinito de Dios según un orden inmutable y necesario. Las cosas son así intuídas en la unidad de la misma substancia divina, y, de este modo, se realiza nuestra completa *liberación* de los límites del tiempo, de la cantidad y del número, de cuanto hay de mudable y caduco.

En este grado supremo del conocimiento se siente y se ama a Dios en todo: es lo que Spinoza llama «el amor intelectual de Dios» (*amor Dei intellectualis*), alegría contemplativa, impulso místico, debidos a la coincidencia completa e inmediata de la mente humana y de la mente divina. El conocimiento del hombre, en este último grado, es el mismo que el conocimiento con que Dios se capta a sí mismo, y el amor del hombre es el mismo amor con el que Dios se ama a sí mismo (175).

(175) Para Spinoza, la verdadera religión es la del *sabio* y se expresa en el amor intelectual de Dios. Pero no todos los hombres son capaces de elevarse a este grado de conocimiento racional, sino que más bien la mayoría se detiene en el primer grado. De aquí la necesidad de la religión positiva, que habla un lenguaje rico en imágenes y en símbolos. Spinoza, con su concepto de religión, enlaza con los teóricos de la *religión natural*, a los que ya nos hemos referido. La fe no es más que «obediencia» a Dios y amor al prójimo; por consiguiente, se reduce a unos pocos principios que constituyen su contenido universal.

En política, Spinoza sostiene que el derecho natural se identifica con las mismas leyes naturales: obrar según éstas es obrar de acuerdo al derecho natural. Éste no es natural (*iusnaturalismo*) sino «necesario», es decir, se identifica con el orden divino. Sin embargo, no todos los hombres alcanzan el grado del conocimiento racional que les permite hacer lo que es de común interés (no obran siempre y únicamente siguiendo la razón, sino también y con mayor frecuencia siguiendo la concupiscencia). Es necesaria la formación

El monismo absoluto de Spinoza, no sólo sobrepasa las exigencias del racionalismo cartesiano, sino que, en un cierto sentido, está contra las exigencias de las que aquél había nacido y contra algunas instancias del Humanismo y del Renacimiento. Esto explica por qué permaneció encerrado en su potente armadura y logró un éxito y una influencia póstumos y lejanos, especialmente en el siglo XIX. Indudablemente, el «ateo» Spinoza es un espíritu profundamente religioso y místico, un alma sinceramente sedienta de lo divino y eterno; pero su Dios no es el Dios de la religión, sino la misma Razón divinizada, que se manifiesta necesariamente en determinaciones contingentes y transitorias, a las que impasiblemente atrae y absorbe en sí en un acontecer insignificante en su inescrutabilidad. Sin embargo, el panteísmo de Spinoza ha ejercido y sigue ejerciendo una poderosa sugestión en los espíritus que, sedientos de lo divino, buscan una religión puramente racional sin dogmas ni revelación. Spinoza expresa de manera profunda una de las actitudes (me atrevería a decir, una de las tentaciones) constantes del espíritu humano, que, en la Grecia antigua, ya había sido expresada por el estoicismo y por Plotino.

de un gobierno que imponga el respeto a las leyes. Así se pasa del *derecho natural* al *derecho positivo*. También el poder del soberano tiene límites, tales como el respeto a nuestras creencias y a nuestras ideas (libertad de pensamiento y libertad religiosa). Para que el poder del Estado no subordine al interés del gobernante el interés público, es necesario un régimen constitucional, en el que también participen en el gobierno los elegidos por el pueblo. Spinoza es uno de los teóricos del liberalismo político.

CAPÍTULO IX

EL DESARROLLO DEL EMPIRISMO: HOBBS Y LOCKE

1. El materialismo de Hobbes: teoría del conocimiento y doctrina política

El racionalismo de Descartes se difundió también en Inglaterra, donde entró en polémica con el empirismo, la otra gran corriente del pensamiento moderno. El primer encuentro y choque del empirismo inglés con el racionalismo cartesiano lo representa el pensamiento de Thomas Hobbes (176).

Ya hemos visto cómo Galileo y Bacon tratan de fundar la autonomía de la ciencia de la naturaleza frente a la metafísica y a la religión. Pero tanto el uno como el otro, especialmente Galileo, se limitan a establecer las relaciones cuantitativas entre los fenómenos. Descartes es el primero que da al mecanicismo natural un alcance metafísico y, después de Descartes, pero en antítesis con dicho autor, Hobbes. *Descartes limita el mecanicismo a la realidad física;*

(176) Nació en Malmesbury en 1588 y estudió en Oxford. Como preceptor de una noble familia inglesa tuvo ocasión de hacer muchos viajes: en Italia conoció a Galileo y en Francia, por medio del P. Mersenne, leyó el manuscrito de las *Meditaciones* de Descartes, a las que criticó. De regreso a Inglaterra en 1637, trabajó en su gran obra (ultimada en 1640), dividida en tres secciones (sobre el cuerpo, sobre el hombre y sobre el organismo social y político) y titulada *Elementos de la ley natural y política*. Al estallar la lucha entre el parlamento y el rey, Hobbes, mantenedor del absolutismo monárquico, huyó a Francia, donde permaneció de 1640 a 1651. En 1642 publicó el *De cive*, cuya materia reelaboró en su obra maestra, el *Leviathan* (1651), cuyo nombre tomó del monstruo bíblico, en que simboliza al Estado. Concedida una amnistía, volvió a Inglaterra y se reconcilió con Cromwell. En 1665 publicó el *De corpore* y en 1668 el *De homine*. Al subir al trono Carlos II, del que Hobbes había sido preceptor, obtuvo del rey una pensión. Murió muy viejo en 1679.

Bull. Ant. 1950

Hobbes lo extiende al mundo humano (de manera distinta a la empleada por Spinoza) y sobre esta base afronta los problemas de la vida política y religiosa que inquietan a la Europa de su tiempo (es más, su interés es fundamentalmente político: indagar las posibilidades de un gobierno ordenado, teniendo presente al hombre *como es* y no como debería ser); Descartes distingue netamente la materia del espíritu, Hobbes, en cambio, no admite otra realidad que la corpórea y considera el espíritu como una materia sutilísima, pero siempre extensa; Descartes explica el mundo físico con la extensión y el movimiento, Hobbes considera los *movimientos* de los *cuerpos* en el *espacio* y en *tiempos* sucesivos como el principio universal del que todo se engendra y que todo lo explica, tanto al mundo físico como al mundo humano (moral, política, religión). Toda la doctrina de Hobbes se apoya, pues, en dos principios metafísicos: a) *toda la realidad es corpórea* (las llamadas manifestaciones espirituales no son más que movimientos corpóreos); b) *el movimiento explica todo acontecer*. El empirismo, que en Bacon todavía es mé-
todo, en Hobbes se hace sistema metafísico rigurosamente materia-
lista, cuyos aspectos más significativos son la teoría del conocimiento
y la doctrina del Estado.

Como sabemos, el empirismo, a diferencia del racionalismo, no admite ninguna idea innata y hace de la experiencia sensible la fuente de todos nuestros conocimientos. Hobbes acepta este principio: el conocer se inicia en las *sensaciones* y es un complejo de representaciones o *fantasmas*, que surgen en nosotros a través de los sentidos y que la memoria conserva. Pero la sensación, como pura aprehensión de los datos sensibles, aún no es *ciencia*, que es *conocimiento por causas*. Es necesario descomponer las sensaciones en sus elementos (*análisis*) para descubrir los principios constitutivos y universales de las cosas. La ciencia, componiendo estos principios (*síntesis*), reconstruye deductivamente el universo. Para Hobbes, sin embargo, los principios universales y fundamentales establecidos por la ciencia no son más que *nombres, signos convencionales* con que los hombres expresan lo que hay de semejante en los fantasmas particulares. La ciencia no es más que coligación de nombres, unión y separación de palabras (nominalismo) (177).

Con el mismo mecanismo, Hobbes explica la actividad práctica del hombre. Si el movimiento, provocado por un cuerpo externo, se transmite del cerebro al corazón, suscita la *tendencia* o la *repulsión* hacia el objeto y, por consiguiente, *placer* o *dolor*. Los hombres, por

(177) El nominalismo de Hobbes está muy cerca del nominalismo o *terminismo* de Occam.

naturaleza, consideran bueno el placer y malo el dolor y, obtenido un placer, anhelan otro. El *egoísmo* es la fuerza motriz de la naturaleza humana (178). Disciplinar nuestros instintos egoístas mediante el cálculo es el cometido de la moral (179). Pero este egoísmo racional no puede actuarse más que en el Estado, a cuyo estudio dedica Hobbes la parte más célebre y más discutida de su pensamiento.

El *estado de naturaleza* de la humanidad está dominado por el egoísmo. El hombre, por naturaleza, se ve impulsado a someter a los otros, y no tiene instintos de simpatía hacia sus semejantes. La sociedad ordenada surge contra este instinto natural y sólo puede ser mantenida por un poder inflexible. *En el estado de naturaleza cada hombre mira por la propia conservación; rige el derecho de todos sobre todo.* Por consiguiente, el hombre es lobo para el hombre (*homo homini lupus*); y reina la guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*). No existe distinción alguna entre lo justo y lo injusto y reinan la violencia y el engaño. Es la *cupiditas naturalis*, según la cual cada uno quiere gozar por sí solo de los bienes comunes. Pero la razón convence a los hombres de que este estado es dañoso para todos y de que es mejor renunciar al derecho sobre todo y llegar a un acuerdo pacífico. Entonces interviene la otra tendencia natural o *ratio naturalis*, según la cual cada uno quiere evitar la muerte violenta como el mayor de los males. Del estado de guerra nace el *derecho natural* o leyes descubiertas por la razón, por el que se prohíbe a un hombre hacer lo que lleva a la destrucción de la vida o a quitar los medios que hay para conservarla o a omitir los favorables para su mejor conservación. De lo que se sigue la *ley natural* y *primera: conseguir la paz*, si se puede, o, en caso contrario, usar todas las ventajas de la guerra. De ella deriva la *segunda ley natural*: «El hombre, espontáneamente, cuando todos lo hagan y por juzgarlo necesario a su paz y a su defensa, debe renunciar a su derecho sobre todo, y contentarse con tener tanta libertad con respecto a los otros, como él mismo les reconoce a los

(178) Para Hobbes, incluso las llamadas pasiones altruistas tienen su raíz en el egoísmo. Por ejemplo, la piedad por las desgracias ajenas es debida a la preocupación de que tales desgracias puedan sucedernos también a nosotros; el amor al prójimo se debe a la satisfacción de sentirnos capaces de ayudar a los otros, etc.

(179) Hobbes niega la libertad del querer, de acuerdo con su materialismo: los movimientos de la voluntad están en conexión con los de los objetos externos y se insertan en el determinismo de la naturaleza. Por consiguiente, la voluntad no es libre; no hay más libertad que la de acción, es decir, la de las manifestaciones de la voluntad, cuando ésta no se ve impedida.

otros para con él». Por medio de un contrato tácito, cada hombre renuncia a su derecho natural y lo transfiere a un poder soberano, al que se obliga a obedecer. Así se constituye el Estado, que permanece *fuera* del contrato (estipulado por los individuos entre sí) y en favor del cual cada uno de los contrayentes renuncia a la propia libertad individual. Por consiguiente, el *poder del Estado* viene a ser *absoluto e ilimitado* y, por otra parte, es necesario que así sea para que pueda dominar los egoísmos individuales. Así, en virtud del Estado, la multitud informe de los individuos que siempre estaban en guerra, adquiere unidad de pueblo. *Hobbes es el teórico del absolutismo monárquico de los Estuardos.*

2. Locke y la crítica de la experiencia

a) *Consideraciones generales.* — El empirismo, a estas alturas, aún no se había planteado explícitamente el problema de los límites del conocimiento humano: hasta qué punto es válida la experiencia sensible, si es posible un conocimiento objetivo, cuál es el valor de la ciencia, si aún se puede construir una metafísica, aunque sea materialista como la de Hobbes, etc. Todos estos problemas son profundamente examinados por los empiristas ingleses, desde Locke a Hume. Con John Locke (180) podemos, por tanto, decir que comienza lo que hemos llamado el *empirismo crítico*.

Locke es uno de los representantes más característicos de la cultura inglesa de su tiempo, es decir, como veremos, de la época del Iluminismo. Mente abierta a los problemas de la vida y del saber, liberal en política, racionalista en religión, hombre político y de acción, médico, fisiólogo y educador, tiene una extensa experiencia de la vida real que da un *tono* de concreción y realismo a su pensamiento. Por lo demás, esta es una característica no sólo de Locke, sino también — lo decimos de una vez para siempre — de los pensadores ingleses en general, que en la vida son hombres de Estado, economistas, médicos, físicos, ingenieros, es decir, «hombres de mundo» (en el mejor sentido de la palabra). El tipo del pensador

(180) Nació en 1632 en Wrington y estudió medicina. Amigo del conocido estadista inglés conde de Shaftesbury (que no hay que confundir con el filósofo, su nieto), ejerció algunos cargos políticos. Pasó algunos años de su vida en Francia y en Holanda, donde permaneció desterrado. Vuelto a la patria, después de la subida al trono de Inglaterra de Guillermo de Orange, murió en el año 1704. De sus escritos citamos: *Dos tratados sobre el gobierno* (su principal obra política); *Ensayo sobre el intelecto humano* (su obra maestra de filosofía); *Pensamientos sobre la educación*.

solitario, absorto en sus problemas, consagrado a la meditación, el metafísico de raza, como suele decirse, no lo encontramos en Inglaterra, sino en Francia, en Italia y, más aún, en Alemania.

Locke parte de la crítica del intelecto humano, fuente única de todo conocimiento, para ensayar su poder y señalarle los límites. La filosofía, para él, es solamente *indagación del proceso cognoscitivo*, que se especifica en dos momentos fundamentales: *origen y valor del conocimiento*. Locke se apropia del aforismo baconiano «es absolutamente necesario que se haga mejor uso y se emplee mejor el intelecto humano» y, sobre esta base, se propone descubrir, con método analítico y descriptivo, «el origen, la certeza y la extensión del conocimiento humano». Locke está convencido de que alcanzar los límites del conocimiento humano es consolidar su eficacia. Tales límites son marcados por la experiencia: sólo dentro de sus confines, el conocimiento humano tiene un poder efectivo. De aquí su renuncia a la metafísica, en cuanto sobrepasa el campo de las posibilidades humanas, y la característica de su filosofía: señalar los límites de todos los aspectos de la actividad humana. Locke no se pregunta si la metafísica no es también un problema concreto intrínseco al mismo problema de la experiencia y si la filosofía no implica necesariamente una exigencia metafísica, por lo que renunciar a la metafísica equivaldría a obligar al pensamiento a detenerse en la antecámara de la especulación filosófica.

b) *El origen de las ideas* (181). — Locke dedica el primer libro del *Ensayo* a la *crítica de las ideas innatas* admitidas por Descartes y por los cartesianos lo mismo que por los neoplatónicos de Cambridge (182). Según él no hay ideas innatas, impresas en nuestra alma desde el nacimiento. Si tuviéramos en nosotros tales ideas, todos deberíamos tener conciencia de ellas; en cambio, los niños, los salvajes y los ignorantes adquieren conocimiento de ellas en un segundo tiempo, siendo, por tanto, inconcebible tener un conocimiento de algo de que no se tiene conciencia. Por lo demás, la experiencia demuestra que los principios morales, la idea de Dios, etc.,

(181) Advertimos que el término *idea*, tanto en Locke como en los otros empiristas y en los ideólogos de los siglos XVII y XVIII, es entendido en el sentido genérico de *representación subjetiva, percepción, imagen*, etc.

(182) La Escuela de los Neoplatónicos de Cambridge es una corriente del pensamiento inglés, aislada y hostil al empirismo. Rudolf Cudworth (1617-1688), en su obra *la Eterna e inmutable moralidad*, reivindica, contra Hobbes, la objetividad y el carácter absoluto de las ideas de bien y de mal. Henry More (1614-1687), en el *Enchiridion ethicum*, indica los principios absolutos de la moral, evidentes por intuición como las verdades matemáticas. Tanto Cudworth como More son dos exponentes de la llamada *moral natural*, es

lejos de ser innatos, varían de unos pueblos a otros, según el lugar y según el tiempo; innato no lo es más que el poder del intelecto. Antes de la experiencia carece de toda noción, es una *tabla rasa* en la que nada está escrito. Por consiguiente, *todo nuestro conocimiento se origina con y por la experiencia.*

Dos son las formas de la experiencia: la *sensación* o percepción externa, de la que proceden las ideas de los objetos externos (un color, un sonido, etc.) y la *reflexión* o percepción interna, de la que proceden las ideas de nuestros actos espirituales. En pocas palabras: ideas de las cosas e ideas del yo. Tanto la percepción interna como la externa nos proporcionan *complejos* de ideas que representan complejos individuales o *substancias*; descomponiendo estos complejos llegamos a elementos *simples* que ya no pueden descomponerse. Por ejemplo, en la percepción del azúcar tenemos un complejo de ideas que representan esta substancia, tales como el color blanco, el sabor dulce, etc. Descomponiendo esta representación en sus elementos, tenemos las ideas simples de blanco, dulce, etc. *Todas nuestras ideas, analizadas, se reducen*, según Locke, *a ideas simples*: de la diversa combinación de éstas resulta la infinita riqueza de nuestro patrimonio intelectual. El intelecto *recibe pasivamente las ideas simples* de la experiencia (nadie puede tener las ideas de los sonidos y de los colores sin experimentar con la vista y con el oído sonidos y colores), ya deriven de un solo sentido o de varios (ideas de espacio, figuras, etc.), de la reflexión o de la percepción y de la reflexión al mismo tiempo. En cambio, las *ideas complejas son producidas por la actividad del sujeto* que analiza, separa y une las ideas simples. A la actividad del intelecto se deben también las *ideas generales*, formadas por abstracción, además de las ideas de la reflexión o derivadas del sentido interno.

Locke distingue tres clases de *ideas complejas*: a) ideas de *substancias*, que se forman cuando la mente refiere varias ideas simples a algo existente en sí, a un *substrato*, en el que se unifican; b) ideas de *modos*, que se tienen cuando el intelecto combina varias ideas de modo que formen, no una cosa existente en sí, sino una *propiedad*

decir, independiente de todo presupuesto o ligamen religioso y teológico: en la naturaleza humana hay principios e instintos de bien y de virtud, como hay un instinto social, pacífico y de benevolencia, que Richard Cumberland (1631-1718) admite contra Hobbes, y en virtud del cual es bueno quien es útil a la comunidad. Para Samuel Clarke (1675-1722), que se ocupó profundamente del problema de Dios, el fundamento de la moralidad reside en la evidencia inmediata del bien. La moral natural se funda en la misma exigencia racionalista y antiteológica, que también inspira, como hemos indicado, a la religión y al derecho natural.

o modo de ser de una cosa; c) ideas de relaciones, que se obtienen cuando el intelecto, aun teniendo distintas ideas, considera una en relación con otra (por ejemplo, mayor-menor, causa-efecto, etc.).

c) *Validez y límites del conocimiento*. — Establecido el origen de las ideas, queda por indagar cuál es la *validez del conocimiento* dentro de los límites ya señalados por la investigación sobre las ideas. ¿Qué conocemos con las ideas así concebidas? ¿Cuándo es verdadero el conocimiento?

Como hemos visto, para Locke, la mente no conoce más que ideas de sensaciones e ideas de reflexión: *fuera de las ideas, nuestra mente no tiene otros objetos inmediatos*. Entre nosotros y las cosas existe, por lo tanto, la idea como *intermediario*. Por sí mismas, las ideas no son ni verdaderas ni falsas; hay verdad o falsedad cuando referimos una idea a otra. Por lo tanto, *conocer* es percibir el *acuerdo* o el *desacuerdo entre las ideas*. Este acuerdo o desacuerdo puede ser, según Locke, de dos maneras: o es percibido inmediatamente con evidencia y así tenemos la *verdad intuitiva*, que no tiene necesidad de demostración (el blanco no es negro, $2 + 2 = 4$, etc.); o no es percibido inmediatamente y la mente debe recurrir a ideas intermedias y se tiene la *verdad por demostración*, que se funda siempre en conocimientos intuitivos (183). Ésta es posible cuando las ideas son consideradas en su abstracta universalidad — y, por consiguiente, independientemente de la existencia de las cosas reales —, como las *ideas matemáticas* y las *morales*, construidas por nuestra misma mente.

Pero, *dado que el objeto inmediato de nuestra mente son las ideas o representaciones y no las cosas, ¿estamos seguros de conocer la verdad de las cosas efectivamente existentes? ¿Cómo sabemos que existen? Es el mismo problema que ya hemos señalado en Descartes, Malebranche y Spinoza: de si a las ideas pensadas les corresponde una realidad externa.*

Para Locke, estamos seguros de estas verdades: a) de la *existencia de nuestro yo*, en cuanto tenemos conocimiento intuitivo o inmediato de ella; b) de la *existencia de Dios* por demostración: de la existencia del efecto (el mundo) se infiere la de la causa que lo ha producido (prueba *a posteriori* o *a contingentia mundi*); si existen seres inteligentes, debe existir una causa inteligente; c) de la *existencia de las cosas externas* por medio de la sensación. Pero precisamente por su peculiaridad, debemos detenernos ante esta última verdad.

(183) En las demostraciones siempre existe la posibilidad del error; el conocimiento intuitivo es más seguro que el demostrativo.

Las ideas simples, producidas por la acción de los objetos externos sobre el espíritu que pasivamente las recibe, corresponden realmente a los objetos por lo que respecta a las *cualidades primarias* u *objetivas*, que realmente existen en las cosas. En cambio, las *cualidades secundarias* (frío, calor, blanco, negro), variables de sujeto a sujeto y, en cuanto tales, relativas, son puramente subjetivas. ³² Las ideas complejas, en cuanto son formadas por el intelecto, no tienen validez objetiva. Son nombres de los que nos servimos para denominar y ordenar las cosas, *modelos* para clasificarlas. Por lo tanto, según Locke, las proposiciones universales y necesarias de las ciencias naturales tienen un valor *práctico* y no *cognoscitivo*. Universalizar es indicar varias cosas con un mismo nombre, con un *signo* que está en lugar de las cosas. Locke acepta el *nominalismo de Occam*.

Por consiguiente, sólo las ideas simples dan la certeza de que algo objetivo les corresponde. Pero también esta certeza tiene un límite: *estamos ciertos de la existencia de una cosa mientras dura la impresión actual; al cesar ésta, no queda más que una mayor o menor probabilidad*. Por ejemplo, estoy cierto de que, si en *este momento*, me quemó, a esta sensación mía le corresponde un objeto externo, el fuego; pero al cesar la sensación de la quemadura, tan probable es que el fuego exista como que no exista. Por consiguiente, no es la sensación, sino su actualidad, la que nos pone en condiciones de afirmar la realidad de un objeto; pero nadie es tan escéptico, añade Locke, como para dudar de la realidad de las cosas que ve y siente. Por consiguiente, la crítica lockiana, que hubiera debido marcar los confines dentro de los que el conocimiento humano es eficaz y efectivo, se reduce a un acto de fe con fines prácticos.

Otros límites impone al conocimiento la *naturaleza* de las cosas. Entre las ideas complejas está la de *substancia*. ¿Conocemos la substancia? Nosotros conocemos lo que nos es dado en las percepciones y precisamente las cualidades primarias, las únicas objetivas. Por lo tanto, *la naturaleza íntima y profunda de la substancia trasciende la experiencia y escapa a nuestro conocimiento*. Cuando hablamos de formas substanciales, no hacemos más que juntar ideas simples de sus cualidades, considerándolas como una única idea simple, a la que, por hábito, le damos una *substrato* como fundamento propio. Pero, en efecto, más allá de la «colección de ideas simples», *la substancia es un nombre vacío*, en torno al cual se pueden pronunciar palabras sin decir nunca nada seguro y preciso. Por lo tanto, no podemos decir si la naturaleza piensa o si el alma es inmaterial. No se puede excluir la posibilidad de una materia pensante ni de

que el alma esté mezclada con la materia. La demostración presupone el conocimiento de la substancia corpórea y el de la espiritual, pero este conocimiento sobrepasa los confines de la experiencia.

El análisis crítico del intelecto condujo a Locke a estos resultados: a) no conocemos más que ideas o representaciones procedentes de la experiencia; b) las ideas complejas no tienen valor objetivo; c) la correspondencia entre la idea y el objeto sólo es posible en las ideas simples y se halla limitada a la actualidad de la sensación; d) sólo son objetivas las cualidades primarias; e) las leyes de las ciencias naturales y los conceptos universales en general son nombres que sólo tienen un valor práctico; f) se supone que existe la substancia, pero es incognoscible.

Como puede verse, estamos muy lejos del empirismo dogmático de Bacon y de Hobbes. *La experiencia sensible sometida a crítica nos obliga a reconocer que nuestro conocimiento está bloqueado por las representaciones subjetivas y le veda al sujeto la posibilidad de conocer la substancia de las cosas, cuya misma existencia objetiva está en discusión.* La filosofía de la experiencia, nacida con el fin de construir la ciencia en su autonomía y en su validez universal, concluye, ya en Locke, en la negación del valor cognoscitivo de las ciencias naturales, reducidas a simples nombres. Y, por otra parte, la idea de substancia, clara y distinta para Descartes y para Spinoza, es para Locke confusa, indistinta e incognoscible. *Por lo tanto, resulta imposible construir una metafísica como ciencia: la existencia es el límite del conocimiento racional.* Reducida la filosofía a pura gnoseología y ésta a la simple experiencia sensible y al análisis psicológico, no podían ser distintas las conclusiones. Un empirismo coherente es siempre un subjetivismo empírico. Locke es el primer destructor consciente y sistemático de la Idea en el sentido del idealismo objetivo.

d) *La doctrina ético-política.* — Mente equilibrada y realista, a Locke le repugnan las posiciones extremistas. Por lo demás, su cometido, como hemos visto, fué el de señalar los límites a los distintos campos de la actividad humana. Para él, fundamento y fin de la moral es el bienestar (*utilitarismo*) y todo hombre tiende al placer y huye del dolor. Pero, a diferencia de Hobbes, Locke no hace del egoísmo la esencia del hombre. *La ley natural, con la que se identifica la ley divina, expresa un orden ético racional, en el que la utilidad de los individuos coincide con el bienestar de todos.*

También Locke es del parecer de que la sociedad se originó por contrato, pero entre el estado natural y el estado social no hay oposición, sino más bien paso. En el estado natural los hombres tienen

derechos fundamentales (a la vida, a la libertad, a la propiedad, etc.); para que sean garantizados mejor, los hombres, mediante contrato, transfieren a un poder soberano el derecho de defensa y el de castigo. *Por consiguiente, el cometido del Estado es el de proteger y tutelar los derechos naturales de los individuos.* Cuando el Estado no reconoce o niega a los ciudadanos sus derechos, no cumple con su función. En tal caso, los ciudadanos tienen el derecho a resistirle e incluso a rebelarse frente a él. Lo mismo que en el campo político la libertad del individuo no debe anular la de su semejante ni dañarla, así también, en el campo religioso, es necesaria la tolerancia recíproca. Educar, según Locke, es preparar al hombre para que cumpla con los deberes de la vida asociada. ; *tolerancia recíproca - en la política y la religión*

Los *Tratados sobre el gobierno*, de Locke, representan la primera teorización neta del *liberalismo político moderno*, y ejercerán una gran influencia en el siglo XVIII. Hobbes es el teórico del absolutismo de los Estuardos; Locke es el teórico de la nueva monarquía liberal inglesa.

Este último es uno de los pensadores más significativos de la edad moderna. La filosofía se identifica con la «indagación crítica» del conocimiento, de sus orígenes y de su validez, es decir, como hemos dicho, con la gnoseología. De este modo, Locke inicia el *inmanentismo gnoseológico* y la reducción de la filosofía a puro análisis de las facultades del sujeto (psicología), que tanto éxito alcanzará en el Iluminismo francés y, sobre todo, en los llamados ideólogos.

e) *La doctrina pedagógica: liberalismo y realismo.* — Locke también ocupa un lugar destacado en la historia de la pedagogía, tanto por su escrito titulado *Guía del intelecto* (1697), como, especialmente, por los *Pensamientos sobre la educación* (colección de consejos prácticos bajo forma de cartas dirigidas a su amigo Edward Clarke para la educación de sus hijos), que ejercieron una profunda influencia en Inglaterra y en otros países.

Los motivos fundamentales que inspiran la pedagogía de Locke se siguen de su empirismo gnoseológico y de su liberalismo político. Del primero deduce el concepto de que, aun siendo nuestra mente como una *tabla rasa*, la experiencia presupone la existencia de las potencias originarias del intelecto, que se configuran según el distinto temperamento de los individuos. A través del desarrollo de estas potencias, por medio de la experiencia, se forma el *carácter*; y esto es *obra*, ni más ni menos, *de la educación, del activo y continuo ejercicio de nuestras facultades mentales.* Por lo tanto, *la personalidad es una conquista nuestra y es el fin de la educación,*

guía y disciplina de las facultades. Por consiguiente, el fin de la educación no estriba en procurarnos la adquisición de un bagaje más o menos variado o más o menos vasto de conocimientos, *sino en enseñarnos cómo debemos emplear nuestras facultades. Formar un carácter libre mediante el libre ejercicio de las potencias del individuo es, pues, el cometido del educador.* *La verdad está aquí.*

El carácter germina y fructifica arrancando del tronco de la experiencia individual: con el ejercicio del intelecto se forma el *hábito* del recto juzgar, con el de la voluntad el *hábito* del recto obrar, necesarios ambos a un hombre digno de una comunidad de ciudadanos, «independiente y señor de sí mismo, ni vil ni de miras estrechas, ni altivo ni insolente, sin mancha, en fin, de ningún defecto grave», que tiene un sentido viril de la independencia, de modo que «en cualquier circunstancias no esté dispuesto a consentir sino lo que está de acuerdo con la dignidad y con la excelencia de una criatura racional». *Liberalismo pedagógico*, que se halla en armonía con el lockiano liberalismo político-religioso.

Locke, digámoslo en pocas palabras, *expresa las exigencias de la burguesía inglesa de la época*, que, a través de dos revoluciones, había logrado la independencia civil y política y ya se encaminaba, como clase dirigente, hacia el dominio de los mares y hacia la primacía en los negocios. Él trata de preparar al futuro ciudadano del nuevo Estado, al *gentleman*, gobernante y hombre de negocios, *consciente de la propia independencia individual y, al mismo tiempo, libremente dispuesto a subordinarla a las leyes.* En esto residen la importancia y, al mismo tiempo, los límites de la pedagogía de Locke.

La disciplina de las facultades y su libre desarrollo deben educar al hombre para que se emancipe de las necesidades de su naturaleza animal, para que sepa controlarlas y disciplinarlas. En este principio se hallan implicados los preceptos (el *preceptismo metódico* de Locke es minucioso y a veces pedante) de la *educación física*, y que tienden a un *endurecimiento* «espartano» *del cuerpo*; en efecto, la severa disciplina (sobriedad en la comida y en el vestir, privaciones, etc.), no sólo sirve para robustecer el cuerpo, *sino que hace de él un instrumento apto* para el libre desarrollo del espíritu. Por otra parte, el educador — y en esto reside el secreto de una buena educación — debe servirse sabiamente de las disposiciones naturales del educando, es decir, de la *necesidad de obrar* (el niño quiere ser libre y por esto ama el juego) y de la *voluntad de poder y de dominio*. La educación, por una parte, debe salvaguardar las disposiciones naturales y, por otra, disciplinarlas, domarlas con el freno de la disciplina. Deben ser domadas la obstinación y la rebelión incluso

con la violencia, porque «quien de joven no ha sido habituado con la violencia a subordinar la propia voluntad respecto a la razón de los demás, difícilmente aceptará someterse a la propia razón, cuando esté en edad de hacer uso de ella». De este modo, la disciplina *impide* que se formen en nosotros malos hábitos y facilita la formación de los buenos; los pequeños, que carecen todavía del raciocinio para guiarse por sí solos, son los que la necesitan.

Locke hace también hincapié sobre las disposiciones naturales del niño, tales como el *sentimiento de la vergüenza*; en efecto, la vergüenza de sufrir un castigo tiene sobre el niño «una eficacia mayor que el temor al sufrimiento físico». Los niños no deben ser halagados con las recompensas; se les ha de conceder lo que les puede agradar inocentemente, pero tales placeres no deben ser «ofrecidos u otorgados como recompensa por una acción particular hacia la que hayan mostrado aversión, o que no habrían realizado sin aquel aliciente». El amor a la buena reputación y el temor a la vergüenza son dos buenos colaboradores de la educación moral.

Locke fué un crítico severo de la instrucción de su tiempo y de la escuela humanística, que, según él, enseñaba muchas cosas inútiles y no a *conocer el mundo, a juzgar bien a los hombres y a tratar sabiamente con ellos*. Para el autor inglés, la instrucción no debe «hacer a los hombres perfectos en alguna ciencia determinada», sino «abrirles la mente, para que sean capaces de llevar a término todo lo que se propongan». *La instrucción debe comenzar a partir de lo que cae bajo los sentidos*, como, por ejemplo, del estudio de la geografía, de la astronomía, de la matemática, etc., y no de las nociones abstractas de lógica y de metafísica, que desvían y no forman el intelecto. Las lenguas deben ser aprendidas mediante la lectura de los escritores y no con estériles ejercicios de gramática. Locke rechaza los temas latinos, las versificaciones, los ejercicios de memoria, la retórica y la lógica. «Si la utilidad y el fin del recto modo de razonar consisten en tener nociones justas y en formular un justo juicio sobre las cosas; en distinguir la verdad del error y el bien del mal, y en obrar en consecuencia, no permitais que vuestro hijo sea adiestrado en el arte y en el formalismo del disputar, ni que los practique por su cuenta o los admire en los otros».

En la preceptiva de Locke hay poca originalidad: mucho de lo prescrito ya lo habían dicho Comenio, Montaigne y Fénelon. Su valoración negativa de la instrucción humanista y estética es superficial; su pedagogía es para «funcionarios» y negociantes, un método para preparar el éxito social y profesional. Pero tuvo el mérito de haber divulgado un tipo de educación «realista» y contribuido a demoler la de carácter cortesano y formalista.

CAPÍTULO X

EL MONADISMO ESPIRITUALISTA DE LEIBNIZ

1. El concepto de substancia y la mónada

Mientras Locke inicia la fase crítica del empirismo, Gottfried Wilhelm Leibniz (184), una de las mentes universales en la historia del pensamiento humano, reelabora con poderosa originalidad el racionalismo cartesiano y formula un sistema, rico en motivos sugestivos, que ha ejercido una gran influencia en la filosofía posterior. La principal tarea que se propuso fué la de profundizar, sobre la base de la filosofía cartesiana, la metafísica tradicional aristotélico-escolástica, a través de la revisión crítica de una y de otra.

(184) Nació en Leipzig, en 1646, y allí realizó los primeros estudios, adquiriendo un profundo conocimiento del pensamiento medieval y moderno y de las ciencias matemáticas. Marchó a París en 1672 en misión diplomática ante Luis XIV, y allí tuvo ocasión de entablar relaciones con los filósofos y científicos franceses de su tiempo (Malebranche, Arnauld). En París hizo el gran descubrimiento del cálculo infinitesimal (descubierto, al mismo tiempo e independientemente por Newton, por lo que surgió la polémica entre los dos en torno a su prioridad). Nombrado en el año 1676 bibliotecario de Hannover por el duque de Brunswick, abandonó París, pasando por Londres y por Holanda, donde conoció a Spinoza. En su nuevo cargo realizó muchas tareas diplomáticas y políticas, mientras atendía los trabajos de matemática, de historia, de física, de filosofía, etc., casi todos desarrollados en latín o en francés. Murió, aislado, en 1716. Entre sus escritos filosóficos citamos: *Discurso de metafísica*, *El nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias*, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (crítica del *Ensayo* de Locke), *Teodicea*, *Monadología* y *Principios de la naturaleza y de la gracia*. Durante su vida sólo fué publicada la *Teodicea*. Importantísima es la numerosa correspondencia que Leibniz sostuvo con los filósofos y los científicos de su tiempo. La masa enorme de manuscritos ha sido desenterrada poco a poco por la Biblioteca de Hannover, pero muchos permanecen todavía inéditos. Por iniciativa de Leibniz fué fundada la «Academia de Ciencias de Berlín».

Descartes había reducido la materia a extensión, pero tal afirmación no explicaba muchos fenómenos que observamos; por ejemplo, el de la resistencia que la materia ofrece al movimiento. *Resistencia* significa *fuerza*; y la fuerza es un concepto metafísico. Leibniz, fundamentalmente, desde el principio de sus meditaciones, había llegado a la conclusión de que el *movimiento* y la *multiplicidad* son los elementos de la *cantidad* y que, por tanto, *la esencia de los cuerpos no es la extensión, sino el movimiento*. Además, la extensión es indiferente al movimiento y, si la materia fuese *res extensa*, no podría diferenciarse en figuras y magnitudes. Así, pues, *la esencia de los cuerpos, puesto que tiene un principio de movimiento, debe ser algo inextenso*. A la extensión no le pertenece de ningún modo el concepto de substancia, porque la substancia es por esencia unidad, mientras que la extensión es divisible hasta el infinito. La substancia es, por consiguiente, *una y simple*. Por tanto, ni siquiera puede ser el átomo físico, que, como poseedor de una magnitud, es también divisible. Es, pues, necesario volver a las aristotélicas *formas substanciales*, consideradas erróneamente como *actos*. En cambio, ocupan un lugar intermedio entre la materia o potencia y la forma o acto. La forma substancial así entendida, simple e indivisible, es para Leibniz *centro de fuerza*. La llamada materia, en su realidad metafísica, es *fuerza*, y, como tal, lo corpóreo es metafísicamente inmaterial y análogo al espíritu. Siendo fuerza, ya no es pasividad como la extensión, sino actividad. Todo centro es centro de actividad y no hay seres absolutamente pasivos. El universo no es más que un conjunto de estas substancias simples y activas. No hay una única substancia, según el monismo de Spinoza, sino infinitas substancias, teniendo cada una individualidad propia, porque donde hay actividad no puede faltar la individualidad. A las substancias simples y activas les da Leibniz el nombre de *mónadas*. Estas *fuerzas metafísicas primitivas* sirven para establecer los principios generales de la naturaleza y no para explicar sus problemas particulares. Como dice Boutroux, la cadena está suspendida de la metafísica, pero es la física la que proporciona los eslabones. En los fenómenos de la naturaleza todo se produce al mismo tiempo mecánica y metafísicamente: *la mecanicidad constituye la superficie, lo metafísico constituye el interior*. El atomismo y el cartesianismo, en definitiva, no contradicen a Platón ni a Aristóteles, sino que se acercan a él. La verdadera substancia, la que Leibniz llama *mónada*, es *real* como los átomos físicos de Demócrito y *exacta* (indivisible) como los puntos matemáticos de Descartes.

La mónada, para Leibniz, es una *entidad dotada de fuerza y de unidad*. La fuerza no es potencia ni acto, sino *vis activa*, impresa

desde la creación en cada mónada, un esfuerzo connatural a la mónada misma, una especie de acción virtual. La mónada, como substancia simple, no tiene naturalmente ni nacimiento ni fin; su comienzo es la creación. La cantidad de mónadas es infinita, pero cada mónada es distinta de las demás. Más que numéricamente, difieren por la cualidad y por los caracteres psíquicos. Sin embargo, a pesar de esta nueva concepción de la substancia, Leibniz — con los ocasionistas — *excluye la acción recíproca entre las mónadas, cada una de las cuales está encerrada en sí misma*, «carente de ventanas», como él dice. Veremos cómo el filósofo se esforzará en superar la dificultad que presenta la impenetrabilidad de las substancias.

Hemos dicho que la *mónada* es *vis activa* y, en cuanto tal, susceptible de continuo cambio. Éste no es causado por la influencia mecánica de las otras substancias, sino que es engendrado por un principio interno a la mónada misma. En este sentido, Leibniz dice que la mónada está dotada de espontaneidad; y, como actividad, es desarrollo continuo. La mónada es simple, pero sus afecciones y sus relaciones son múltiples. La percepción concilia la simplicidad y la multiplicidad de las mónadas: *perceptio nihil aliud est quam multorum in uno expressio*. Todo acto del pensamiento es, pues, un acto de unificación de relaciones múltiples. La actividad de las mónadas es, en concreto, *fuerza representativa* de una variedad de contenidos mentales que la mónada saca de su fondo y que unifica en la percepción. Toda percepción es un momento de vida de la mónada, que incluye la pluralidad de los momentos de vida precedentes, mientras ella misma es momento particular de una futura percepción más rica en contenido. Por esto Leibniz decía que «el presente está cargado de futuro».

La actividad continua de la mónada es esfuerzo de expresarse a sí misma, es decir, de adquirir una conciencia cada vez mayor de lo que virtualmente contiene. Percibir es al mismo tiempo *apetecer* to desear percibir todavía. Además de la fuerza representativa, la *mónada* tiene, pues, *la fuerza apetitiva*. Tal actividad no sólo es propia de la mónada-alma, sino también de todas las mónadas que componen el mundo, incluso de las que parece que están privadas de vida. Esta afirmación deja de ser paradójica si se piensa que se pueden tener representaciones sin conciencia de tenerlas; se puede percibir sin saber que se percibe. Los cartesianos identifican erróneamente la pasividad o privación de vida con la materia; en cambio, la llamada pasividad no es más que *actividad inconsciente* o subconsciente, diferente de las mónadas-alma que tienen conciencia de sus representaciones o saben que perciben. Este saber es la *apercepción*, que también es esfuerzo de tener percepciones cada vez más distintas.

Tal tendencia apunta al infinito, porque la mónada no consigue jamás su completa perfección. Por consiguiente, no puede hablarse de pasividad y de actividad, sino de dos grados distintos de actividad.

Por tanto, cada mónada tiene un campo de percepción distinto, más allá del cual su representación es oscura y confusa. Para Leibniz, la percepción es *clara* cuando un objeto se distingue de los otros; *obscura*, cuando no se distingue; *distinta*, cuando discierne las particularidades del objeto; *confusa*, cuando no las discierne. La percepción distinta, de la que la conciencia es conocedora, es la *apercepción*.

La percepción de lo que no se tiene conciencia es llamada por Leibniz *percepción insensible*. En todo momento tenemos impresiones de las que no nos percatamos, porque son tan pequeñas que no son advertidas. Esto explica cómo el alma nunca es inactiva; percibe continuamente aunque sin percatarse. Los cartesianos, lo mismo que Locke, cayeron en el error de no haber tenido en cuenta esta verdad y de haber admitido, por consiguiente, que los cuerpos pueden estar sin movimiento y las almas sin pensamiento. En cambio, hay muchos indicios que comprueban que tenemos en cada momento una infinitud de percepciones, pero sin *apercepción* y sin reflexión. Leibniz, entre otros ejemplos, pone el del bramido o rumor del mar. «Para percibir este rumor, tal y como sucede, es necesario que se perciban las partes que componen el todo, es decir, el rumor de cada ola, aun cuando cada uno de estos pequeños rumores no se deje sentir más que en el conjunto confuso de todos los otros, que no se notaría si fuera una sola ola quien lo produjera. Sin embargo, es necesario que quedemos impresionados un poco por el movimiento de esta ola y que se tenga cierta percepción de cada uno de estos rumores, por pequeños que sean; de otro modo, no se tendría la de cien mil olas, puesto que cien mil nada no podrían formar ninguna cosa». Todas aquellas acciones que a primera vista parecen arbitrarias y sin un motivo, cobran explicación precisamente en las percepciones insensibles, que también explican las diferencias de carácter y temperamento.

La distinción entre percepciones inconscientes y conscientes dispone las mónadas en un orden jerárquico. El cuerpo, al que está unida, determina el punto de vista del alma. Como hemos visto, su grado de perfección viene dado por el grado de distinción de sus percepciones. Los grados son infinitos; Leibniz distingue tres fundamentales: el de los vivientes, el de los animales y el de los hombres. El *viviente* es el grado de la sola percepción y de la apetición pura y simple; el *animal* es el de una percepción más distinta, es decir, el

de la sensibilidad. El sentir, para Leibniz, es un grado intermedio entre la simple percepción y la apercepción. El tercer grado, que constituye el de los *animales racionales* u *hombres*, es propio de las almas dotadas de razón y reflexión. Así, todo el universo es una inmensa jerarquía de mónadas, desde las ínfimas, sólo dotadas de pura percepción, a las más elevadas, que tienen razón y conciencia. En la cumbre de la jerarquía se encuentra el Espíritu puro, en el que todo está en acto. La mónada tiende a la adquisición de la percepción consciente de todo el universo y está ordenada a la actuación de tal aspiración suprema, que, sin embargo, es irrealizable. Por lo tanto, siempre ve el universo desde un «punto de vista». Este punto de vista, según el grado de apercepción más o menos elevado de la mónada, es diverso entre las distintas mónadas, y he aquí por qué, dice Leibniz, no hay dos mónadas iguales.

Leibniz, como hemos señalado, había conservado el principio de la impenetrabilidad de las sustancias y había dicho que las mónadas «carecen de ventanas». Esta doctrina hacía inexplicables las relaciones entre el alma y el cuerpo y en general las relaciones de todas las sustancias entre sí. En efecto, ¿de qué modo las sustancias, entendidas como fuerzas, pueden obrar unas sobre otras? ¿Cómo se explican las relaciones entre las almas? Leibniz recurre al célebre principio de la *armonía preestablecida*. Según esta hipótesis, Dios, en el acto de la creación, obró de tal modo que las modificaciones internas de cada mónada correspondieran exactamente a las de las otras. Entre las mónadas no puede existir un influjo real (en cuanto no tienen en sí mismas partes susceptibles de cambio), pero esto no significa por completo que no tengan relaciones entre sí. Su verdadera relación consiste en una *influencia ideal* totalmente interior. Como bien se ha dicho, las mónadas obran unas sobre otras de modo metafísico, de suerte que se salva la espontaneidad de cada una y se encuentran las múltiples espontaneidades. Esto es verdadero hasta cierto punto, porque la hipótesis de la armonía preestablecida compromete los elementos más originales y más duraderos de la especulación leibniziana y, precisamente, los principios de la actividad de la mónada y de la interioridad de la verdad.

2. La materia como fenómeno y la metamorfosis de las mónadas

Leibniz distingue una materia *prima* completamente pasiva y una materia *segunda* dotada de acción; la primera es abstracta, la segunda concreta. La materia *prima* es la materia apprehendida en sí

misma, en su desnudez, del todo pasiva, sin ningún principio de movimiento, que por sí sola puede engendrar solamente un puro mecanismo desorganizado. La materia *segunda* o vestida (*materia vestita, sive massa*) es la que tiene en sí un principio de movimiento. Cada mónada resulta de la materia desnuda o principio pasivo y del elemento activo o fuerza. La mónada creada jamás puede librarse de la pasividad, porque de otro modo sería acto puro como Dios. La cantidad de materia prima no es igual en todas las mónadas, y esta graduación de pasividad da lugar a una especie de ley de compensación: *el grado de imperfección de cada mónada está en razón del grado de imperfección de las demás*. Esto conduce a la formación de agregados de mónadas, en los que las más imperfectas se subordinan a la menos imperfecta, que es el centro del sistema y encuentra en el agregado subordinado a ella el propio límite. El agregado se llama «organismo viviente», resultante de una mónada central (alma) y del agregado de las otras mónadas, que forman el *cuerpo* o *materia segunda* (*pluribus ex monadibus materia resultat secunda*). Cuando se considera la mónada como centro de perfección, la materia prima está constituida por el conjunto de las percepciones oscuras y confusas; y la materia segunda, por la reagrupación de tales percepciones, que tienen a la cabeza una percepción clara y distinta.

En esta teoría, la materia es *fenómeno*; lo que verdaderamente existe es inmaterial. Esto no significa que la materia se confunda con los fantasmas de los sueños, en cuanto que los fenómenos, a diferencia de los fantasmas, están bien fundados (*phaenomena bene fundata*). *La materia es, en definitiva, conjunto de fenómenos lógicamente ordenados*.

Ahora podemos precisar mejor la unión del alma con el cuerpo. El cuerpo, respecto al alma, es un agregado de percepciones confusas, sobre las que dominan las percepciones distintas. No existen agregados definitivos, en cuanto que las partes de todo agregado fluctúan y, por tanto, poco a poco la mónada-alma pierde su cuerpo, pero para adquirir otro. Cuando el alma pierde el organismo al que estaba unida, sucede la *muerte*; cuando adquiere un nuevo organismo, ocurre el *nacimiento*. Pero en sentido metafísico no hay ni nacimiento ni muerte. A través de las continuas vicisitudes de nacimientos y muertes, las mónadas están destinadas a durar lo que el mundo. No hay *metempsicosis*, sino *metamorfosis*, como desarrollo y proceso de involución de un agregado y de evolución de otro. De esta manera Leibniz cree haber conciliado el dualismo cartesiano de materia y espíritu sin comprometer, como los ocasionalistas y Spinoza, la realidad de las sustancias finitas.

3. La teoría del conocimiento

Consideremos ahora más de cerca el problema del conocimiento, que Leibniz expuso sistemáticamente en los *Nuevos Ensayos*, extenso comentario crítico del *Ensayo* de Locke.

El problema principal es el del origen de las ideas. En él Leibniz toma posiciones entre el innatismo de Descartes y el empirismo de Locke. Descartes sostenía que algunas ideas (la idea de Dios, los principios lógicos, los principios morales, etc.) han sido impresas en nosotros por Dios; Locke, en cambio, sostenía que todas nuestras ideas derivan de la experiencia externa (sensación) y de la interna (reflexión). También esta vez Leibniz asume una posición crítica respecto a las dos tesis extremas. Locke, negando las ideas innatas, había tenido el mérito de despertar la pereza de los filósofos, los cuales, cada vez que no encuentran una explicación, recurren a un principio innato; pero había caído en el error de no darse cuenta de la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón. Su teoría explica las primeras, pero no las segundas, en cuanto que la experiencia sólo puede dar verdades contingentes y no verdades necesarias. Locke había hecho a Descartes una objeción fundamental: admitidas las ideas innatas, así como no todos los hombres (por ejemplo, los niños, los idiotas y los salvajes) tienen conocimiento de ellas y, los que lo tienen, lo adquieren después de la percepción de otras ideas, se sigue una afirmación absurda: tener un pensamiento no pensado. De otra parte, Descartes hubiera podido hacer a Locke otra observación: si el alma es *tabula rasa*, ¿en qué se distingue del cuerpo y cómo puede ser capaz de experiencia? La doctrina de la mónada hace posible que Leibniz adopte una posición personal.

Ni Locke ni Descartes se percataron de la distinción entre *percepción* y *apercepción* o conciencia distinta. Si la percepción fuese siempre apercepción, Locke tendría razón al objetarle a Descartes que el innatismo es absurdo y es refutado por la experiencia. Leibniz, en cambio, observa que admitir ideas innatas no significa que se encuentren en nosotros en estado de actualidad (apercepción), de modo que se puedan leer como el edicto del pretor en su tabla; significa que están en nosotros en estado de *virtualidad* o potencial, y es con fatigosa reflexión como el alma adquiere conciencia de ellas. Transcribimos la ejemplificación que Leibniz hace de su teoría en el *Prefacio* a los *Nuevos Ensayos*: «También me he servido de la semejanza de un bloque de mármol que tiene vetas, mejor que de uno liso o de tablas enceradas, o, en otras palabras, de lo que los

smooth,
men.
a la vez

filósofos llaman *tabula rasa*. Efectivamente, si el alma se asemejase a estas tablillas, la verdad estaría en nosotros como la figura de Hércules lo está en un pedazo de mármol, cuando éste es completamente indiferente a recibir una u otra figura. Pero si en el bloque hubiese unas vetas que esbozasen la figura de Hércules con preferencia sobre otra cualquiera, es incuestionable que aparecería el mármol predispuesto y Hércules, como innato de algún modo en el bloque, aunque siempre fuese necesario el trabajo de descubrir y pulir estas vetas, quitando lo que impidiese la aparición de la figura. Del mismo modo, las ideas y la verdad nos son innatas como inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones, en cuanto que estas virtualidades van siempre acompañadas de algunas acciones correspondientes y con frecuencia insensibles.» *Nuestra alma está, pues, preformada, es decir, contiene virtualmente las verdades necesarias, que con su actividad descubre, haciéndolas claras y distintas.* Así se salvan los derechos de la experiencia, válidos para las verdades contingentes, sin negar los de la razón, que impone sobre las verdades necesarias.

Dos son para Leibniz los principios fundamentales del conocimiento: el *principio de contradicción* (es falso lo que implica contradicción; es necesaria la proposición $2 + 2 = 4$, porque el contrario es falso en cuanto implica contradicción); y el *principio de razón suficiente* (a fin de que una cosa sea, es necesario que se dé una razón para que sea así y no de otro modo). A los dos principios corresponden dos órdenes de verdades: al primero, *las verdades de razón*; al segundo, *las verdades de hecho*. Las primeras son necesarias, es decir, tienen la razón en sí mismas, que puede ser descubierta mediante el análisis, por medio del cual se llega a las verdades primitivas. Demostrar es analizar, es decir, hacer explícito el predicado implícito en la esencia del sujeto. Las segundas, en cambio, son contingentes. Por más que un hecho se pueda analizar, no es posible encontrar la razón de su existencia en la esencia. Mi acto de escribir en este momento es un hecho que existe, pero que hubiera podido también no existir (hecho contingente), y su razón no está contenida en mi esencia. Su razón resulta de una infinidad de otros actos pasados y presentes, que constituyen la razón suficiente de mi acto de escribir, pero que para mí siempre queda oscura e indemostrable, mientras que sólo es clara para Dios. Las verdades de hecho no son, pues, reducibles a verdades necesarias y son atestiguadas por la experiencia, mientras que las verdades de razón, necesarias, no dependen de la experiencia y son innatas en el sentido antes aclarado.

El monadismo leibniziano culmina en la Mónada-Dios, de cuya

existencia no se puede dudar. Respecto a las pruebas, Leibniz renueva las tradicionales: *a priori*, o deducidas de la esencia de Dios; *a posteriori*, o inducidas de las cosas distintas de Dios. La prueba *a priori* es el argumento ontológico de San Anselmo de Aosta y de Descartes. Leibniz lo perfecciona en un cierto sentido: el concepto de Dios no implica contradicción, y así Dios es *posible* como Ser perfectísimo; pero para el Ser perfectísimo la tendencia a la existencia se traduce inmediatamente en acto; por esto, sólo porque es posible, Dios existe; en Él, posibilidad de existir y existencia real se identifican. Leibniz saca las pruebas *a posteriori* de la armonía preestablecida (porque hay acuerdo entre las mónadas es necesario que Dios exista como Autor de ellas) y de las cosas contingentes: todo lo que existe debe tener una razón suficiente de su existencia, y Dios es precisamente la razón suficiente de todo el Universo. En su esencia, Dios es *uno* y absolutamente *perfecto*; es la Mónada Suma, el Acto puro.

4. Necesidad y libertad. El problema del mal

Todas las demás mónadas son creadas por Dios, son sus fulguraciones y, por tanto, la creación es una acción continua.

¿Cuáles son las relaciones entre Dios y lo creado? ¿Es necesaria la creación? Para Spinoza no hay creación sino derivación *necesaria* del mundo a partir de Dios, y en Dios no se da elección alguna; para Leibniz, en cambio, en la creación no todo es geoméricamente necesario. Según los cartesianos, Dios es del todo indiferente y crea las cosas con un decreto *arbitrario*. Leibniz rechaza una y otra doctrina, señalando su común error: no concebir más necesidad que la *geométrica*. A ésta y a la indiferencia de los cartesianos las substituye por la *necesidad moral de elegir lo mejor* que inclina sin constreñir. Las esencias de todas las cosas existen en Dios *ab aeterno* como esencias, es decir, como posibilidades. Entre los muchos mundos posibles, Dios da existencia a uno solo y la elección se realiza sobre la base del «criterio del mejor», que es la razón suficiente del existir de nuestro mundo. En esto consiste la necesidad moral: Dios no podía dejar de elegir el *mejor* de los mundos posibles y no darle existencia. También eran posibles los otros mundos, pero no eran «convenientes». La existencia de nuestro mundo, por tanto, es necesaria moralmente, pero es lógicamente contingente, sin que, sin embargo, sea arbitraria, porque lo arbitrario y lo irracional son indignos de Dios. Sólo la creación de las esencias o posibles es necesaria con una necesidad geométrica absoluta.

El mismo criterio de lo mejor, que vale para la creación, preside también el desarrollo del mundo.

La concepción de Leibniz es, pues, optimista. ¿Cómo se explica entonces la existencia del mal? Leibniz trata este problema en la *Teodicea*, es decir, en la «justificación de Dios». Distingue tres formas del mal: *metafísico* (imperfección en general), *físico* (el dolor) y *moral* (el pecado). El primero se halla implícito en el concepto mismo de lo finito: el mundo como finito debía ser imperfecto y no podía no ser finito, porque de otro modo se hubiera identificado con Dios y no hubiera existido jamás. El mal físico es también inevitable, y, por otra parte, Dios no ha atendido solamente a la felicidad de las criaturas inteligentes, sino a la perfección del conjunto. Y esto aun sin decir que en la vida futura el dolor se tornará en bien para las criaturas virtuosas. Por último, del mal moral o pecado no se puede acusar a Dios. De él es responsable el hombre que lo realiza, porque no sabe hacer buen uso de la libertad de su voluntad, que por sí misma es un bien.

Podemos concluir que Leibniz, a pesar de todos sus esfuerzos, no logra vencer lo que se llama el «fatalismo geométrico» de Spinoza y que constituye el problema central de su especulación. Una vez admitido que los actos del alma están ligados causalmente de modo que cada uno de ellos es necesariamente la determinación de los precedentes, ya no se puede hablar de libertad. Leibniz puede justificar la espontaneidad, no la libertad. Por otra parte, admitido el principio de la necesidad moral que preside la elección del mejor de los infinitos mundos posibles, no es fácil escapar al panteísmo, aunque éste revista una forma distinta al de Spinoza. Sin embargo, la especulación de Leibniz permanece como una de las concepciones más grandiosas y sugestivas; recorre e informa, además de la filosofía de Kant, gran parte de la filosofía postkantiana hasta nuestros días.

CAPÍTULO XI

EL HISTORICISMO DE VICO

1. Consideraciones generales

Como el lector habrá podido observar, el comienzo y el desarrollo del pensamiento moderno coinciden con los de la nueva ciencia; frecuentemente se dan cita en el mismo pensador, que es al mismo tiempo filósofo y científico (basta pensar en Galileo, Descartes, Pascal, Leibniz e incluso en Kant). Esto tiene una gran importancia en cuanto que, *en el momento mismo en que la ciencia, precisamente por su constitución autónoma, se distingue en su objeto y en sus métodos de la filosofía, adquiere tal fuerza de atracción y se atribuye tanta validez objetiva y hasta casi una infalibilidad, que se pone como modelo del saber, sobre todo en lo que a método se refiere*. Esto, por una parte, conduce a una devaluación de lo propiamente «humano» y del «mundo del hombre» (no en el sentido del hombre en relación con el mundo, sino en el de mundo interior o de los valores inherentes al hombre en cuanto tal) y, por otra, a concebir la filosofía como «sistema de la naturaleza» o cosmología racional, de la que la idea teológica (Dios) y la idea antropológica (naturaleza del hombre) son como un apéndice y, en todo caso, configuraciones dentro de los límites y del uso de la cosmología. En este sentido, puede decirse que el racionalismo y el empirismo modernos (y, por consiguiente, el Iluminismo) son más «científicos» que «filosóficos», por lo que no sin razón se ha hablado de «cientismo» y de «filosofismo» de los siglos XVII y XVIII, en el último de los cuales se llama también ciencia a todo lo que es filosofía y viceversa. Por consiguiente, *cosmologismo* y, por tanto, crisis, digámoslo así, del «humanismo» y de la «teología».

Ahora bien, es típico del Humanismo y, en general, del platonismo cristiano de inspiración agustiniana, el interés preponderante

y a veces casi exclusivo hacia el mundo humano con relación al cosmos físico: es el «humanismo» de las filosofías que se caracterizan como «antropológicas» y no como «cosmológicas». El tema de estas filosofías es el hombre frente a los problemas de su vida interior, de su itinerario de elevación, del sentido último de su destino; frente al problema de la «sabiduría», que vale mucho más que la ciencia y, en pocas palabras, de la significación de la historia tanto del individuo como de la humanidad. Es el problema del sentido metafísico del tiempo, de su valor en sí mismo y con relación a la eternidad.

El problema específico de Giambattista Vico (185) es precisamente el de la historia: la *Scienza nuova* es una antropología. Su formación platónico-agustiniana, su «humanismo», lo llevaron a reaccionar contra la filosofía de su tiempo (de espíritu científico y cosmológico), a replantear, con un nuevo vigor y a través de un repensamiento original, el problema antropológico y, con él, el teológico. Desde este punto de vista, Vico, junto a Pascal y a Malebranche, es la protesta de la sabiduría contra la ciencia — el cientismo y el filosofismo —, es el desquite, en un duelo cerrado con las filosofías de su tiempo, de la tradición platónica.

2. La crítica del cartesianismo y el nuevo criterio de la verdad

El interés por la historia pone a Vico en contraste con la especulación de su tiempo, especulación atenta a los problemas del mundo físico, y, sobre todo, con el racionalismo de Descartes, que sólo consideraba como ciencia lo que fuera reducible a ideas claras y distintas según el método de la demostración matemática. El cartesianismo le negaba así el título de ciencia a la *historia*, cuyos eventos, al no poder deducirse por razonamiento, forman el reino del arbitrio, el mundo de lo «probable» y de lo «verosímil». Contra esta actitud antihistórica, y como tal abstracta, Vico presenta una actitud firme: negativa en una primera fase, como crítica de la matemática y de la llamada filosofía de la Naturaleza; positiva después, como reivindicación de la historia como ciencia, dando base a un nuevo criterio de verdad, distinto del cartesiano.

(185) Nació en Nápoles en 1668 y fué profesor de retórica en aquella Universidad. Murió en 1744. Además de la *Autobiografía*, citaremos: *De antiquissima Italorum sapientia et linguae latinae originibus eruenda* (1710); dos *Risposte al Giornale dei letterati* (1711-1712); *Principii di una Scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni* (1725; 2.^a edic., reelaborada, 1730; 3.^a edic., 1744).

El *cogito*, que Descartes y sus continuadores asumieron como «principio de evidencia» que resiste victorioso a todo escepticismo, para Vico, en cambio, no tiene más alcance que la comprobación del pensar actual. Pero la actualidad de la conciencia jamás la ha negado ningún escéptico. Lo que el escepticismo niega es la pretensión de superar el momento del acto de pensar, y el *cogito* de Descartes no justifica enteramente esta pretensión. En efecto, tener *conciencia* de mi existencia como ser pensante, no significa tener *ciencia* de mi ser, precisamente porque no conozco su causa. El *cogito* cartesiano sólo tiene un significado y un valor psicológicos, pero no metafísicos; *es principio de evidencia de un hecho particular, no criterio universal de verdad*.

Criterio de verdad, para Vico, es, en cambio, la *conversión de la verdad en el hecho* (*verum et factum convertuntur; verum ipsum factum*), es decir, la *identificación del proceso del conocimiento con el proceso productor de la realidad conocida*. En tal caso, hay conocimiento pleno, total, absoluto, *per causas*: el sujeto cognoscente es el mismo que crea lo conocido. Este criterio de verdad tiene en Vico un fundamento teísta; es un reflejo en el hombre de lo que es la verdad en Dios. Dios tiene ciencia de todo el Universo creado, precisamente porque Dios lo ha hecho: conoce su causa (ciencia es *scire per causas*), porque Él mismo es la causa. Una vez admitido este criterio de verdad, a Vico no se le hace difícil criticar la validez científica de la física o filosofía de la Naturaleza unánimemente admitida por las corrientes filosóficas del siglo.

¿Puede decirse que la mente humana, según el criterio del *verum ipsum factum*, tiene ciencia del mundo exterior? Si por ciencia se entiende el conocimiento de las leyes que regulan los fenómenos, cuyo orden constituyen, el hombre tiene ciencia del mundo exterior, es decir, en el sentido de las ciencias naturales; si por ciencia se entiende *scire per causas*, es decir, conocimiento metafísico de lo real (esencia de las cosas, origen y finalidad del mundo, etc.), por una parte se ha de distinguir este segundo grado de saber del primero (siendo distintos su objeto y su método) y, por otra, dado que el mundo no lo ha hecho el hombre y, por consiguiente, en el acto cognoscitivo humano el sujeto cognoscente no es el mismo que produce la realidad conocida, el hombre no tiene pleno conocimiento científico del mundo: sólo Dios, que lo ha creado, lo conoce absoluta y plenamente.

En pocas palabras, la física sería ciencia si el mundo natural, que es su objeto de investigación, fuera producido por el científico que pretende conocerlo; pero el científico no es la causa del mundo. Por consiguiente, el hombre no puede tener una auténtica ciencia del

mundo natural, porque no puede conocer el proceso de causación. Sólo Dios, que es su creador, tiene verdadera ciencia de él. La física sólo es experiencia de fenómenos y, en cuanto tal, no es ciencia; las llamadas leyes físicas sólo tienen un grado mayor o menor de probabilidad y verosimilitud. Puede hacerse a Vico la observación de que el conocimiento *per causas* no es propio de la física sino de la metafísica y que la primera se limita a la observación de los fenómenos para descubrir las leyes que los regulan. Sin embargo, es un logro valioso la observación viquiana de que este conocimiento no es absoluto, sino relativo, no cierto, sino probable.

El hombre tiene «ciencia» de dos cosas, porque él mismo las produce: de las *verdades matemáticas* y del *mundo de la historia*. En efecto, él construye los objetos de la matemática (números y figuras) y, por tanto, puede tener conocimiento científico de ellos, ya que, en este caso, la verdad y el hecho son convertibles. *Pero los objetos de la matemática no son más que abstracciones, ficciones de la mente humana, por lo que la matemática es, desde luego, una ciencia, pero de abstracciones y ficciones.* De este modo, Vico, al reducir el conocimiento físico al grado de probabilidad y la matemática a ciencia convencional, por un lado destruye los ídolos de la especulación de su tiempo y, por otro, abre el camino para fundar la historia como la única ciencia verdadera de la que el hombre es capaz.

3. La historia

Los hechos de la historia son producidos por el hombre y, por esto, el hombre los puede conocer. La historia es el mismo espíritu humano en su desarrollo; conocerla es adquirir el conocimiento de nosotros mismos, no de nuestra esencia (del hombre como ser en sí sólo puede tener conocimiento Dios, que lo ha creado), sino de nosotros tal y como nos hemos hecho y nos hacemos con nuestra actividad. Los hechos históricos, lo mismo que las figuras matemáticas, son obra del hombre, pero, a diferencia de estas últimas que son abstracciones, los primeros son reales; concreta es, por consiguiente, la ciencia que el hombre adquiere del mundo producido por él.

Ésta es la *nueva Ciencia*, es decir, *el conocimiento del hacerse del espíritu humano en su historia*, en la que se despliega de varias formas y a través de la rica, múltiple y mudable vicisitud de los eventos. Por consiguiente, universalidad concreta y concreción que, precisamente porque es ciencia o filosofía del espíritu, implica la necesidad y la universalidad de las leyes eternas. Este es el signi-

ficado profundo del estrechísimo ligamen establecido por Vico entre *filosofía* y *filología*. La *filosofía es el conocimiento de los principios universales y eternos*; la *filología, el de los hechos particulares y mudables*. La verdad de la filosofía sin los hechos carece de «certeza», como los hechos por sí solos carecen de «verdad»; verdad abstracta en el primer caso, multiplicidad abstracta en el segundo. En cambio, los hechos deben adquirir el bautismo de la verdad en los principios universales y eternos, mientras que éstos deben recibir la nota de certeza en aquéllos. Por esto la historia es ciencia y a la vez es concreta: «ciencia» por las leyes eternas a través de las que los hechos se explican; «concreta», porque las leyes no se hallan desunidas de los hechos históricos particulares. De esta síntesis de formas universales y de contenidos particulares resulta la nueva ciencia, la «historia ideal, sobre la que discurren a un tiempo las historias de todas las naciones en su nacimiento, apogeo, decadencia y muerte».

El problema de la historia tal y como es planteado por Vico, exige algunas puntualizaciones. El criterio viquiano de verdad, entendido en toda su extensión y absolutez, significa que la absoluta verdad es Dios. Dios *hace* (crea) y, por consiguiente, *sabe* absolutamente, y la verdad descende al hombre partiendo de Él. Por lo tanto, todo lo real, humano y físico, sólo tiene en Dios su claridad y su inteligibilidad. De esto se sigue que el hombre (y todo ente inteligente) sólo es capaz de verdad en la medida en que Dios le hace participar de ella. Por esto mismo, el hombre no se da a sí mismo el criterio de verdad y no es la verdad; *el criterio humano de verdad es un reflejo de la Verdad en sí, que es Dios*. Sólo Dios lo conoce todo por entero, sólo Él es la Ciencia y la Sabiduría; por consiguiente, el hombre, de la misma manera que no conoce todo el mundo físico, tampoco se conoce por completo a sí mismo. Los mismos límites del saber científico se vuelven a encontrar en el saber histórico o en la metafísica de la vida espiritual. Así las cosas, ¿en qué sentido es ciencia la historia, según Vico? Si es ciencia, significa que actúa el criterio de verdad. ¿Hasta qué punto? Conocer la historia ¿es verdaderamente conocer el espíritu humano en su desarrollo? ¿Se resuelven en la misma historia la totalidad del hombre y el sentido de su existencia?

Me parece que, según Vico, la historia sólo es ciencia en el sentido de que, a través de ella, el hombre (la humanidad), sobre la base de la verdad presente a la mente y que le hace partícipe de un orden eterno de Verdad, de la que la suya es un reflejo y en la que él, al igual que todo hombre y todas las cosas, tiene su fundamento y origen, conoce sus obras (los hechos en su desarrollo) y sus acciones, así como los valores que en el curso del tiempo ha encarnado y

que trascienden el tiempo y las mismas obras que él ha realizado y con las que ha dado su respuesta a aquellos valores y llevado a cabo su prueba con miras a una finalidad cuyo cumplimiento sobrepasa el tiempo y la historia. De este modo, el sentido profundo de la historia y, por tanto, de la existencia de cada individuo, no son inmanentes a la historia misma y no se realizan en ella, aunque sí a través de ella. En pocas palabras, el hombre no está por entero en la historia ni la historia explica totalmente al hombre: *la filosofía de la historia ya tiene en sí misma un límite interno e insalvable: el hombre y la historia no se explican solamente con el proceso racional de los eventos*. En este sentido, el hombre, a través del tiempo, realiza su liberación del tiempo o, mejor dicho, la redención del tiempo y de la historia en la eternidad. Por esto es verdad que, según Vico, la mente humana tiene ciencia de sí misma (la historia) en cuanto que el sujeto cognoscente es el mismo que produce la cosa conocida (los hechos humanos), pero también es verdad que el hombre no es el creador del criterio de verdad, del que Dios le ha hecho partícipe, y que la inteligibilidad total de los hechos conocidos no sólo se apoya en principios absolutos y no sujetos al devenir histórico (metafísica del espíritu), aunque en él se manifiesten, sino que exige también la integración de una verdad de orden distinto del natural y humano.

4. La historia en su devenir

Indagar las leyes del desarrollo histórico del espíritu humano es el cometido que se propone Vico. Considera al hombre no en abstracto, sino en su concreto devenir: como *sentido*, *fantasía* y *razón*: «Los hombres, primeramente, sienten sin advertir; después advierten con ánimo perturbado y conmovido; por último, reflexionan con mente pura». Sólo la «vanidad» de los doctos y de las naciones, que transfiere arbitrariamente a los orígenes de la Humanidad la sabiduría propia de épocas de civilización, ha podido considerar el mundo de los hombres primitivos como obra de la sabiduría y de la reflexión. En cambio, los orígenes de la Humanidad son toscos y obscurísimos, y el mundo de las naciones ha comenzado, no por obra de hombres sabios, sino de *salvajes*, dotados de sentidos robustos y de vigorosa *fantasía*, de la que es fruto toda la sabiduría de la humanidad primitiva. Sabiduría, pues, *poética*, es decir, no refleja ni abstracta, sino alógica e imaginada; no de conceptos abstractos, sino de imágenes poéticas. Y *poéticas* son la metafísica, la lógica, la moral y la política de los hombres salvajes. El mundo primitivo es la edad de la *poesía*, con la que nace también el *lenguaje*, que es

expresión de las pasiones; expresión toda ella por metáforas (lógica poética), como es la de considerar la naturaleza como un gran cuerpo inteligente que se expresa con su lenguaje. Así los hombres, según sus sentidos y su fantasía, crearon las cosas y por esto fueron llamados *poetas* o *creadores*: «Los hombres del mundo joven fueron por naturaleza sublimes *poetas*».

Es en la fase sucesiva de desarrollo cuando la razón suplanta a la fantasía, y a la sabiduría poética le sucede la racional. Sin embargo, hemos de considerar que para Vico el momento anterior no se anula del todo en el siguiente, sino que se conserva en él, y en él continúa existiendo. La razón puede frenar la fantasía y disciplinar las pasiones, pero la fantasía y las pasiones son indestructibles. No hay sociedad civilizada en medio del desorden desenfrenado de las pasiones, pero tampoco puede haber sociedad sin pasiones. Los tres momentos son constitutivos del espíritu humano, esenciales a su vida, y el hombre «puro intelecto» no es más que una abstracción de los racionalistas cartesianos.

El sentido y la fantasía de la edad poética se manifiestan en la actividad práctica como pasión, violencia y arbitrio. Es el «estado felino» en que todavía falta el «orden civil», que se forma con el surgir de las leyes, que no destruyen las pasiones, sino que las transforman en virtudes civiles (la avaricia, por ejemplo, se transforma en actividad económica; la ambición, en actividad política, etc.). Este enderezar las pasiones para fines de utilidad social ya constituye el nacimiento de una conciencia moral. Los sujetos reconocen espontáneamente que al más fuerte le asiste el derecho a mandar; por otra parte, el más fuerte pone espontáneamente su autoridad al servicio de los débiles; con esta subordinación recíproca es posible la convivencia social. Gobernantes y gobernados se forman así la conciencia de que todos dependen de una Autoridad suprema. Del temor por la Naturaleza y por los hombres nace el temor de Dios y se forma la conciencia religiosa, elemento esencial y universal de toda la historia humana. Ella disciplina el instinto de la procreación con el matrimonio y vence la muerte física con el culto a los muertos. La edad felina y salvaje se transforma así en sociedad civil con la religión, el matrimonio y el camposanto, las tres cosas que hacen que los hombres tengan piedad de sí mismos y de sus semejantes. Así, según el orden de sucesión de los tres momentos del espíritu, Vico distingue una sucesión cronológica de tres *edades históricas*: de los *dioses*, de los *héroes* y de los *hombres*. La primera es la edad poética, la de la fantasía, que animó los cuerpos y la Naturaleza (la edad del *mito* o de la metafísica poética); la segunda es la edad heroica (culto de las virtudes heroicas de la pru-

dencia, de la fortaleza, de la magnanimidad, etc., que sigue dominada por la fantasía); la tercera es la *edad de los hombres*, racional y civil. Respectivamente encontramos tres clases de costumbres, de gobiernos, de leyes, de lenguas, etc. Y cada uno de estos tres momentos es reversible: el *curso* de las cosas humanas no excluye el retroceso. La edad de la barbarie puede retornar y a la civilización antigua, en efecto, le sucede la *barbarie* del Medioevo y con ella la gran poesía (Dante). He aquí diseñada en sus momentos y en sus formas, con sus leyes constantes, la historia ideal eterna, la vicisitud histórica del espíritu humano, es decir, la *Ciencia Nueva*.

Sin embargo, en todo este desarrollo es notoria la obra de la Providencia Divina, la cual, según sus inescrutables fines, dirige el progreso espiritual del género humano y transforma las pasiones y los vicios en virtudes. El mundo humano con sus leyes eternas no es más que el reflejo de una realidad ideal; la historia humana y la natural son imágenes de un mundo trascendente.

Nos parece que, de este modo, el concepto viquiano de Providencia adquiere todo su significado y se clarifica como elemento esencial (y no accidental) de toda su antropología. A través de la historia, la Providencia (en el doble sentido de providencia coincidente con el orden ínsito en la creación y de intervención sobrenatural o gracia) realiza un plan, cuyos fines últimos son inescrutables para las mentes creadas y que constituye la inteligibilidad última de la historia de cada hombre en su totalidad y unidad. *Problema metafísico de la historia y sentido teológico de la historia: ésta es como el desarrollo en el tiempo de un orden eterno que la guía, la trasciende, la explica y le da un sentido absoluto más allá del tiempo. En Dios reside el sentido del hombre y de todo lo humano: he aquí la conclusión de la metafísica antropológica de Vico*. Esto no implica la negación de la libertad de los espíritus finitos, ya que Dios, que es Libertad, crea espíritus libres y que se hacen libres a través de su iniciativa. La Providencia no destruye, sino que funda la libertad del hombre y la ayuda, para que el tiempo sea camino hacia la eternidad y el hombre realice la libertad en lo Eterno, que es liberación del tiempo. Dios teje la historia, pero con la libertad de los hombres.

5. Principios pedagógicos

De su historicismo, y particularmente en la *Autobiografía* y en el Discurso inaugural *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), Vico sacó importantes principios pedagógicos, especialmente contra

la educación de su tiempo, plasmada por el racionalismo cartesiano.

Vico, en efecto, es contrario a la enseñanza de la lógica y del álgebra, que «entumece lo más lozano de las inclinaciones juveniles, ciega su fantasía y con frecuencia su memoria, apoltrona el ingenio y disminuye el entendimiento, cuatro cosas muy necesarias para el cultivo de la mejor humanidad». En cambio, según él, es necesario desarrollar «la memoria con el estudio de la lengua, la fantasía con la lectura de los poetas, historiadores y oradores, y el ingenio con la geometría lineal». El ideal pedagógico de Vico sigue siendo el *humanista*, pero de un humanismo concreto y no gramatical. La educación, en efecto, según él, debe preparar a los hombres destinados a ser en la vida políticos, médicos, oradores, etc. Por otra parte, es necesario tener en cuenta el desarrollo de la conciencia individual, que procede, como de la humanidad, del sentido a la fantasía y al raciocinio. Por tanto, la educación debe ser *intuitiva* en el primer período y *reflexiva* y *crítica* en un segundo grado de desarrollo del individuo: el saber no nace de la duda, sino de la creencia en los prodigios tal y como se los representa la fantasía. En Vico, templados por su humanismo, encontramos elementos de la más sana *pedagogía realista*.

Su historicismo lo conduce a otro resultado de gran importancia: *el hombre no puede hacerse extraño a la historia*; vive y se forma en la tradición histórica. El individualismo cartesiano que, llevado a sus últimas consecuencias, desembocará en la Revolución francesa, es substituído por el principio de la formación de la personalidad humana dentro de la vida del Estado. El hombre, obedeciendo a la autoridad, obedece a su más profunda humanidad y actúa su libertad.

EL RACIONALISMO Y J. B. VICO (siglos XVII-XVIII)

DESCARTES
(1596-1650)

También el racionalismo plantea el *problema crítico del conocimiento*. Conciencia crítica de la experiencia (empirismo) y conciencia crítica de la razón. La *críticidad* diferencia el racionalismo moderno del clásico. Primado del problema del conocer (*gnoseologismo*).

Descartes y el *problema del método*: crítica de la tradición y las cuatro reglas (*evidencia, análisis, síntesis, enumeración*). Exigencia crítica del método cartesiano. El *pensamiento* como principio de la evidencia y la *exigencia de la subjetividad*. La *duda metódica* y la *intuición* primera del *cogito*. El *cogito* como principio de evidencia (*es verdad todo aquello de lo que tengo una conciencia clara y distinta como la de mi yo*).

De la intuición de la conciencia a la verdad objetiva: la *idea de Dios*. Las pruebas de la existencia de Dios y el *argumento ontológico*. El innatismo. Dios como garantía de la objetividad de nuestros conocimientos. El mundo existe porque Dios no puede engañarme. La materia como *res extensa* y el *mecanismo natural*. Las reglas de la conducta y la libertad. El dualismo de las *substancias* (*res cogitans* y *res extensa*).

La polémica sobre
el cartesianismo

GASSENDI (1592-1655): reelabora el epicureísmo. Su lógica es de carácter empirista y nominalista.

MERSENNE (1588-1648): fomentó el desarrollo científico de su tiempo: sirvió de intermediario entre Descartes y sus opositores.

GEULINCX (1624-1669): junto a Malebranche es uno de los teóricos del *ocasionalismo* (no hay acción causal entre la materia y el espíritu, sustancias autónomas, sino que cuanto sucede en el mundo es solamente una 'ocasión' para que Dios, única causa eficiente, intervenga).

MALEBRANCHE (1638-1715): sistematiza el ocasionalismo. Dios está unido a nuestras almas (es «el lugar de los espíritus»), que ven en Él las ideas de todas las cosas. También está en Él la idea de la materia. Las causas naturales no son más que «ocasionnes» o instrumentos de la voluntad divina.

Los influjos cartesianos en la educación: *la escuela de los oratorianos* y *el principio de la libertad espiritual*.

PASCAL
(1623-1662)

Despertar del pensamiento religioso en Francia: BOS-
SUET, FÉNELON y la *educación del príncipe*.

El *jansenismo*: la voluntad humana, según JANSENIO
(1587-1638), corrompida por el pecado original, es
impotente para hacer el bien sin la ayuda extraor-
dinaria de la gracia.

Los port-realistas ARNAULD (1612-1694) y NICOLE
(1625-1695), doctrinarios del jansenismo. *Las «Pe-
queñas escuelas» de Port-Royal*.

PASCAL y la crítica de la razón cartesiana: insuficiencia
del *esprit de géométrie*. El *esprit de finesse*, la «raz-
ón del corazón» (intuición directa) conoce lo que
la razón no conoce. La conciencia de los límites de
la razón sirve de fundamento para dar el paso a
la fe.

Análisis de la *condición humana* y la apología del
Cristianismo en los *Pensées*. *Miseria y grandeza*
del hombre: sólo la religión cristiana puede dar
una explicación del hombre y satisfacer sus exigen-
cias. Pascal trata de llevar a cabo una nueva sínte-
sis de fe y razón.

Las Escuelas
Cristianas

Fueron fundadas por J. B. de La Salle; *se dedicaron
a la educación elemental y técnica*. Con ellas nace
el primer tipo de *Escuela técnico-profesional* y de
Escuela normal.

SPINOZA
(1631-1677)

El mismo orden necesario gobierna las cosas y el
hombre. *Razón es necesidad*; libertad y necesidad
se identifican.

El Ser es uno: la *Substancia* o *Naturaleza*: Dios es el
mismo orden geométrico necesario de la totalidad.
Substancia (Dios), atributos (*pensamiento y exten-
sión*, los únicos que conocemos), *modos* (los entes
individuales). Spinoza disuelve el dualismo cartesia-
no: la esencia de la cosa es una, aunque se mani-
fieste en dos atributos distintos. La unidad de la
substancia garantiza la correspondencia entre la se-
rie causal del pensamiento y la de la extensión; el
orden de las ideas coincide con el orden de los
cuerpos (*paralelismo psicofísico*). Todo procede
necesariamente de la Substancia.

SPINOZA
(1631-1677)

El proceso *práctico-cognoscitivo*: el *conocimiento sensitivo* (su aspecto práctico, la *pasión*); *conocimiento racional* o momento de la *ciencia*, *conocimiento sub specie aeternitatis* (liberación de las pasiones y sabiduría imperturbable); *intuición* de las cosas en la unidad de la *substancia* (*liberación* de los límites del tiempo). En este grado todo se ama en Dios (*amor Dei intellectualis*). Spinoza, teórico de la *religión natural*. *Derecho natural* (orden divino) y *derecho positivo* (necesario para el respeto de las leyes; sin embargo, el poder soberano debe respetar las libertades del hombre).

LEIBNIZ
(1646-1716)

Crítica de la *res extensa*: la esencia de los cuerpos no es la extensión, sino el movimiento, algo *inextenso*. La *substancia* es *una, simple e indivisible*; es *centro de fuerza, mónada*. El universo es un conjunto de *mónadas* o *fuerzas primitivas metafísicas (pluralismo)*. La *mónada* es *impenetrable* (sin ventanas). La *mónada* está dotada de *vis activa* y es cambio engendrado por un principio interior a la *mónada*. Sus distintos actos se unifican en la *percepción*; su actividad es *fuerza representativa*. También es *esfuerzo* por adquirir conciencia de lo que contiene, es decir, *fuerza apetitiva*, común a todas las *mónadas*, incluidas las privadas de conciencia (por consiguiente, hay *percepciones inconscientes*). La conciencia de las percepciones es la *apercepción*, que también es *esfuerzo* por tener percepciones más distintas. Este *esfuerzo* apunta al infinito. Las *percepciones insensibles*. Orden jerárquico de las *mónadas*: *viviente* (sólo tiene percepción y apetición); *animal* (tiene percepciones más distintas, sentir); *animales racionales*, dotados de razón y reflexión. La *armonía preestablecida* (por Dios) entre las *mónadas*. *Materia prima* (pasiva) y *materia segunda*, dotada de un principio de movimiento. *La materia es conjunto de fenómenos lógicamente ordenados*. La *metamorfosis* de las *mónadas*. El *conocimiento*: las ideas innatas se hallan en estado *virtual*. Principios fundamentales: de *contradicción* (*verdades de razón*), de *razón suficiente* (*verdades de hecho*). Dios crea por *necesidad moral* (elección de lo mejor: debe elegir el *mejor de los mundos posibles*).

El pietismo
pedagógico

{ Reacciona frente al formalismo doctrinal del luteranismo.
FRANCKE (1663-1727) y sus instituciones educativas:
rigorismo moral-religioso.

VICO
(1668-1744)

{ La reacción de Vico frente al cosmologismo racionalista y empirista: *la filosofía como antropología*. Crítica del cartesianismo: el *cogito* no es criterio de verdad (sólo tiene un significado psicológico). El nuevo criterio de verdad: *verum ipsum factum*; por esto la ciencia es *scire per causas*. Por consiguiente, el hombre no conoce la naturaleza porque él no la ha hecho (sólo la conoce Dios); por esto la *física* no es *ciencia*, sino sólo experiencia de fenómenos; la *matemática* es ciencia, pero de abstracciones. La verdadera ciencia humana es la historia (la *nueva ciencia*). *Filología* y *filosofía*: la certidumbre en la verdad y la verdad en los hechos. El hombre no hace la verdad, sino que participa en ella; también el saber histórico tiene, por consiguiente, límites: la historia es ciencia no en el sentido de que el hombre actúe en ella la totalidad de sí mismo, sino en el de que, a través de la historia, prepara su destinación superhistórica. El fin de la historia es extratemporal. Los momentos del devenir histórico: *sentido, fantasía* y *razón*. *Sabiduría poética* y *sabiduría racional*. El nacimiento de la sociedad civil y las *tres edades*: la de los *dioses*, la de los *héroes* y la de los *hombres*. *Cursos* y *alternativas*. Libertad del hombre y acción de la Providencia.

CAPÍTULO XII

EL IDEALISMO EMPÍRICO Y EL ESPIRITUALISMO TEÍSTA DE BERKELEY

1. La crítica del conocimiento y el inmaterialismo

En la historia del empirismo inglés la figura de George Berkeley (186) ocupa un lugar por separado. Alejado de la mentalidad iluminista de su tiempo, indiferente o escéptico hacia los problemas metafísicos y religiosos, Berkeley concentra toda su meditación precisamente sobre el problema metafísico-religioso y pone a su servicio su empirismo gnoseológico. Este es el motivo constante de toda la filosofía berkeleyana, tanto en su obra juvenil, en que se siente influido por Locke, como en la de la madurez de orientación místico-neoplatónica.

A Berkeley, en lucha contra los incrédulos y en defensa del Cristianismo, le parece buen aliado el principio gnoseológico de Locke, según el cual los objetos inmediatos del conocimiento no son las cosas, sino las ideas o representaciones. Berkeley, para sus fines metafísico-religiosos, desarrolló este principio hasta sus últimas consecuencias.

Puesto que el objeto inmediato de nuestro conocer son las ideas, ¿cómo es posible admitir una realidad externa correspondiente? Es el problema de la correspondencia entre la idea y la realidad, que

(186) Nació en Dysert (Irlanda), en 1685, y fué un ingenio precoz. Durante toda su vida luchó contra los «librepensadores» y defendió el renacimiento moral y financiero de su país. Trató de fundar en América, en las islas Bermudas, un colegio destinado a la instrucción de los jóvenes indígenas. Al ser nombrado obispo de Cloyne, dedicó su actividad al nuevo apostolado. Sus escritos más importantes son: el *Tratado de los principios de la naturaleza humana* (1710), reelaborado en forma más accesible en los *Tres diálogos de Hylas y Filanous* (1713). Contra los «librepensadores» escribió los siete diálogos titulados *Alcifrón* (1732). Murió en 1753.

hemos encontrado en los racionalistas y en Locke. Los objetos de nuestra mente, dice Berkeley, son *ideas* y solamente ideas. Ahora bien, es característico de la idea el existir *sólo en cuanto es percibida*; la idea es un hecho mental y no puede existir más que en la mente. Cuando decimos que una cosa *existe*, no decimos más que la *percibimos*; existe un color y una figura en cuanto son percibidos por la vista y por el tacto. El *ser* de las cosas consiste por esto en *ser percibidas*: «*esse est percipi*». Desde el punto de vista gnoseológico no tiene sentido admitir las cosas como existentes fuera de la mente. Por lo tanto, *el problema de la correspondencia entre las ideas y las cosas es un pseudoproblema*. En efecto, o las llamadas cosas externas son perceptibles y entonces son ideas y, como tales, no pueden existir fuera de la mente; o no lo son, y entonces, ¿cómo puede decirse, por ejemplo, que un color es semejante a algo invisible?

Las conclusiones a que ha llegado Berkeley ya no le permiten distinguir las cualidades, como hace Locke, en primarias u objetivas y secundarias o subjetivas. *Las llamadas cualidades primarias también son subjetivas*. Para éstas valen los mismos argumentos aducidos por Locke para las cualidades secundarias, es decir, también ellas son relativas y subjetivas como las otras. ¿Acaso la figura y la extensión — como los colores — no se presentan distintas ante el mismo ojo situado en posiciones diversas? También las cualidades primarias, pues, son ideas y, como tales, sólo existen en la mente que las percibe.

Pero además de las cualidades primarias, Locke había admitido la existencia de la substancia, aunque había concluido afirmando su incognoscibilidad. ¿Es posible, se pregunta Berkeley, admitir substancias materiales, es decir, una *materia* como *substratum* de las cualidades? Para el obispo de Cloyne, no es posible y la materia no sirve en manera alguna para explicar el origen de las ideas. En efecto, si la materia es inactiva y privada de pensamiento, ¿cómo puede ser causa del pensamiento? Cuando hablamos de materia, o entendemos un *nombre* que indica un conjunto de cualidades sensibles, y en este caso se resuelve en una representación, es decir, en *ser percibida*, y es pensable como tal y no como substancia en sí; o por el contrario entendemos un *quid* que *sostiene* las cualidades sensibles. En este último caso se observa: a) que una vez que las cualidades existen en cuanto son percibidas y que las ideas existen en la mente y no fuera de nosotros, no hay motivo para admitir un inconcebible *quid* en sí como *substratum* de las cualidades; b) que el *quid* sin las cualidades es un término vacío de significado, una abstracción.

Precisamente, la materia podría ser una idea abstracta cuya afir-

mación o negación correspondiera a la razón y no a la percepción sensible. Pero es que, para Berkeley, *las ideas generales o abstractas son inconcebibles. El entendimiento no puede representarse más que ideas determinadas o particulares*. La mente, observando, por ejemplo, los colores particulares, nota que, al prescindir de lo que les distingue entre sí, tienen algo de común y cree que puede aislar este *quid* y formarse una idea general o abstracta del color. Pero esto es imposible, en cuanto que la mente no puede representarse jamás un color que no sea ni rojo, ni blanco, ni otro color particular. Por lo tanto, *no existen ideas abstractas o universales*; las ideas son siempre concretas y particulares. Es el entendimiento quien, refiriendo una idea particular a otras de la misma especie, le hace asumir un significado general y la considera como un *signo* de las demás (nominalismo de tipo ockamista). Berkeley va más lejos que Locke: las ideas generales no existen ni siquiera en el espíritu.

Así, pues, la materia no puede ser ni siquiera una idea general, como no es una realidad en sí. Su existencia no puede ser probada ni por la razón ni por la percepción sensible. Berkeley concluye así en el *inmaterialismo*. Ni la negación de la existencia de la materia, ni la resolución del ser de las cosas en su ser percibidas, según Berkeley, significan la negación de la realidad; lo que se niega es que puedan existir sin ser referidas a una mente, independientemente del ser percibidas. La negación de la materia no niega por completo la evidencia del sentido. Lo que yo veo o siento, existe, es decir, lo percibo y no puedo dudar de ello. Pero el testimonio del sentido no puede probarme la existencia de algo no percibido por él. La percepción o idea prueba la realidad que es idéntica a ella. El inmaterialismo es la única posición que vence al escepticismo, en cuanto que suprime el problema insoluble de la correspondencia de las ideas a las cosas.

2. El espiritualismo teísta

Eliminado este problema, surge aún otra dificultad. De un gran número de nuestras ideas (las de la imaginación) somos nosotros los artifices; podemos hacerlas y deshacerlas a nuestro agrado; pero existen otras ideas (las de los sentidos) que no dependen de nuestra voluntad. Por ejemplo: no está en mi poder ver o no ver los objetos que existen en una estancia. ¿Cuál es el origen de estas ideas?

No pueden ser producidas por otras ideas, en cuanto que, para Berkeley, las ideas son *inactivas*. Entre las ideas y el espíritu no hay nada en común. Las ideas, inertes y pasivas, no pueden representar el espíritu y, por tanto, el espíritu no puede ser conocido con la

idea (187). Así, pues, no queda más que admitir que son producidas por la voluntad de otros espíritus. En efecto, yo percibo, además de mi espíritu, la existencia de otros agentes particulares semejantes a mí y como yo productores o provocadores de ideas. La voluntad de estos espíritus participa en la producción de mis ideas. Pero existen ideas que no dependen ni de mi voluntad ni de la de otros agentes; su causa debe estar entonces en otro espíritu, en una Mente o en una Voluntad infinita, en Dios. *El orden y la armonía de las cosas naturales son debidos a la acción de Dios, sabio, bueno y perfecto.* Esto explica por qué, aunque el ser de las cosas se resuelve en el ser percibidas, aquéllas existen también independientemente de mí y de los otros espíritus, fuera de *esta* o de *aquella* mente particular, ya que *son en cuanto son percibidas por Dios.* Y es Dios mismo, para Berkeley — que hace suya la posición ocasionalista de Malebranche —, quien, presente a nuestras almas, produce en ellas las ideas. Las relaciones constantes con que Dios determina las ideas de nuestros espíritus son las llamadas *leyes de la Naturaleza*. Estas expresan el *lenguaje* con que Dios, a través de las cosas, nos habla. Las cosas se nos presentan, pues, como los *signos* de la profunda realidad espiritual, que es el reino de Dios. El idealismo empiriológico y el consiguiente inmaterialismo han llenado así el cometido que Berkeley se había prefijado: justificar filosóficamente el teísmo contra los ataques de «librepensadores» y «materialistas».

Berkeley no niega la realidad del mundo exterior: sólo dice que dicho mundo no puede estar más que en relación constante con un espíritu que se lo «representa». Esta afirmación puede entenderse de dos maneras: *a)* el mundo es representación subjetiva de un espíritu — con lo que se cae en el fenomenismo —; *b)* el mundo es real en cuanto participa del ser de la idea, la cual, como objeto inteligible, no puede ser más que a condición de que exista una mente que la piense. Según esta segunda interpretación, se deduce: *a)* para Berkeley, las cosas existen realmente; *b)* no existen porque yo u otra conciencia finita nos las representemos; *c)* dado que no pueden existir por sí solas habida cuenta de su finitud y contingencia, existen, consiguientemente, en virtud de un Espíritu infinito y absoluto, es decir, en cuanto Dios (la Mente) las piensa. Interpretado así (es decir, si las ideas, según él, tienen, como parece que tienen, un valor objetivo de ejemplares eternos de la Mente creadora), Berkeley está en la línea del idealismo objetivo y en antítesis con la concepción empírica que Locke da a la idea. Dios no conoce este mundo porque existe, sino que este mundo existe porque Dios lo conoce.

(187) Berkeley, en un segundo tiempo, admitió que podemos tener una cierta *noción* del espíritu.

CAPITULO XIII

HUME Y LA CONCLUSIÓN ESCÉPTICA DEL EMPIRISMO. EL PRIMADO DEL SENTIMIENTO

1. El problema del origen de las ideas

Representante típico de la cultura iluminista de esta época, tan libre de prejuicios, como profundo investigador de la naturaleza humana, es el escocés David Hume (1711-1776), el mejor pensador inglés. Hume, y no Berkeley, es el continuador directo del pensamiento de Locke; Hume lleva la crítica de la experiencia a sus extremas consecuencias: incluso dentro de los límites de la experiencia, el conocimiento no logra sobrepasar un cierto grado de probabilidad. Acepta de Locke dos conceptos fundamentales: a) el objeto inmediato de la mente son las ideas o representaciones y no las cosas; b) la filosofía es análisis de la naturaleza humana, que ha de realizarse teniendo siempre presente el canon de la experiencia. Aceptados estos dos puntos, Hume se pregunta: 1) ¿Se puede admitir la existencia de la substancia, sea material o sólo espiritual? 2) ¿Se puede justificar el principio de *causalidad*, sobre el que Locke y Berkeley fundaban de diversa manera la validez de las representa-

(1711) Nació en Edimburgo el año 1711. Durante su residencia en Francia compuso el *Tratado sobre la naturaleza humana*, que publicó en Londres en 1738. No habiendo encontrado esta obra la acogida que su ambiciosísimo autor esperaba, Hume la reelaboró en forma más popular en la *Investigación sobre el entendimiento humano* y en la *Investigación en torno a los principios de la moral*. Como secretario de embajada tuvo ocasión de viajar por Holanda y por Italia, así como también de volver a Francia, donde conoció a Rousseau. Murió en 1776. Hume fué un hombre de vasta cultura, no sólo filosófica, sino también literaria e histórica. Escribió la famosa *Historia de Inglaterra*. También fueron importantes los ensayos filosóficos sobre la religión, entre los que ha de señalarse la *Historia natural de la religión*, que enlaza con los *Diálogos sobre la religión natural*, escritos con anterioridad, pero publicados después de su muerte (1779).

ciones? 3) Y demostrado que no es posible justificarlos, ¿cuál es el valor del conocimiento? Sólo la experiencia y la observación son válidas para dar una respuesta a estas preguntas. Del mismo modo que la experiencia y la observación constituyen el maravilloso caudal con el que se construye la ciencia de la naturaleza física, así ellas deben servirnos para indagar y explicar la naturaleza humana. Como Kant pretenderá ser el Copérnico de la filosofía, así Hume, «filósofo de la naturaleza humana», esperaba ser el Newton.

La fuente de todos nuestros conocimientos es la experiencia sensible; los objetos inmediatos de la mente son, pues, las percepciones. Éstas, según Hume, se distinguen en dos clases: las *impresiones*, actuales, fuertes y vivaces, y las ideas, que son, o *recuerdos* de impresiones ya no actuales, o anticipaciones de impresiones por medio de la imaginación; en uno y otro caso las ideas son copias o imágenes descoloridas de las impresiones. No hay ideas si antes no hay impresiones, en cuanto que las ideas no pueden nacer más que de las impresiones. *El hecho originario del conocimiento y al que todo conocimiento debe ser referido es, por tanto, la impresión sensible* (189).

Cuando se trata de relaciones de *semejanza* entre ideas abstractas, como las proposiciones matemáticas, que son independientes de las impresiones, el conocimiento presenta el grado máximo de certeza. Las proposiciones de la geometría, del álgebra y de la aritmética, que permanecen en el ámbito de las puras ideas sin referencia alguna a la realidad fáctica, no se pueden negar, porque su negación implica contradicción. «Aunque no existiera en la naturaleza un solo círculo o triángulo, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia.» No sucede lo mismo en lo que atañe a las *cosas de hecho*: su verdad no es demostrable *a priori*. Su certeza no se funda en las relaciones de semejanza y, por tanto, en el principio de contradicción; por consiguiente, es necesario examinar qué fundamento tiene su pretendida objetividad. Locke limita la búsqueda filosófica al mundo en que vive el hombre; Hume, al hombre mismo, considerado en su pura subjetividad empírica, como si el hombre sólo fuera subjetividad empírica. Para

(189) Para Hume, las impresiones no se dan aisladas. Lo mismo que hay leyes que ordenan los fenómenos de la naturaleza, así también hay leyes que regulan el contenido de la vida psíquica. Tales leyes son las de *asociación*: las ideas se asocian y se conectan por *contigüidad* (vecindad en el tiempo y en el espacio), *semejanza* y *causalidad*. Como veremos, *este mecanismo psicológico* engendra el *hábito* y éste, a su vez, las ideas de causalidad y substancia. Esta teoría fué desarrollada por un pensador contemporáneo de Hume, David Hartley (1705-1757), que creyó explicar toda la vida psíquica con el mecanismo de la asociación de las ideas.

Locke, el límite del hombre es el mundo exterior; para Hume, es el hombre mismo: la naturaleza es una ficción.

2. Crítica del principio de causa

Según Hume, la pretendida objetividad de las ideas tiene de hecho su fundamento en la relación de causa y efecto. Y entonces, es necesario preguntarse: ¿qué validez objetiva conserva el principio de causalidad?

Los hombres buscan la explicación de un hecho en otro hecho: si en una isla desierta un viajero se encuentra un reloj, explica este hecho (efecto) con otro hecho (causa), es decir, diciéndose que, con anterioridad, otros hombres han estado en dicha isla. Entre todos los hechos suponemos siempre una relación de causalidad. ¿Puede deducirse *a priori*, y mediante la razón, tal relación? Es decir, ¿se puede sacar por *análisis* el efecto del concepto de causa? De ningún modo, dice Hume, habida cuenta de que *el efecto es diferente de la causa y no se halla contenido en ella*. Por ejemplo, si se encuentra un reloj en una isla desierta, ¿acaso del análisis del concepto de un hombre en dicha isla se deduce necesariamente la presencia de un reloj? El hombre hubiera podido no tener, ni perder, ni abandonar el reloj. Por consiguiente, es imposible deducir de un hecho, por análisis racional (*a priori*), su efecto, ya que todo efecto es un hecho distinto de su llamada causa. La deducción racional es un sofisma: *se considera causalidad necesaria lo que sólo es sucesión cronológica (post hoc, ergo propter hoc)*. En pocas palabras, no podemos justificar y fundar racionalmente el principio de causalidad. No nos queda más que recurrir a la experiencia, la cual nos dice simplemente que *entre los hechos hay sucesión constante y no conexión necesaria*; por lo que el uno no se puede deducir del otro. En el pasado, por ejemplo, hemos observado que a un hecho le *sucede constantemente* otro: por ejemplo, que cuando el cielo está nublado, llueve. Pero, una cosa es constatar esta sucesión entre dos hechos, y otra afirmar que entre ellos hay una conexión necesaria; la experiencia no autoriza esta afirmación. Yo no puedo afirmar: «El cielo está nublado, luego lloverá», sino decir: «El cielo está nublado, luego podrá llover», porque en el pasado he experimentado que al primer fenómeno le sucede generalmente el segundo; pero también puede no sucederle. *La experiencia se halla limitada al pasado y al presente, pero no es válida para el porvenir*. Yo digo: «Mañana saldrá el sol», porque tengo la experiencia de que cada mañana sale el sol, pero esta afirmación mía, que anticipa una experiencia futura, no

tiene una certeza absoluta: el sol podrá no salir mañana. No puedo decir que una de las dos proposiciones es falsa, ya que la una no es contradictoria respecto de la otra. En efecto, es posible que mañana salga el sol, como también es posible que no salga.

Hume, con esta conclusión, socava los cimientos de la ciencia natural, no los de la metafísica, como él creía, por la sencilla razón de que dicho filósofo hace un uso empírico del principio de causalidad, es decir, limitado a los fenómenos de la experiencia sensible y no un uso metafísico del mismo principio, que prescinde de este o de aquel fenómeno.

Así las cosas, ¿cómo nace en nosotros la convicción de una conexión necesaria entre varios hechos? Según Hume, es el resultado del *hábito*. Habitados a experimentar que a ciertos hechos les han seguido siempre, en el pasado, otros hechos, nosotros, con la *imaginación*, acabamos por establecer una relación necesaria entre estos eventos. Pero tal necesidad causal es una *ilusión psicológica* nuestra, no una verdad objetiva. El hábito explica por qué *creemos* en la necesidad de la relación entre causa y efecto, sin justificarla. La necesidad causal es, por consiguiente, puramente subjetiva, es debida a un principio subjetivo y precisamente al hábito. Podemos concluir, dice Hume, que el principio de causalidad es debido a nuestra imaginación, a nuestra necesidad práctica, es una ilusión útil; en efecto, la llamada realidad es únicamente un conjunto de hechos, cada uno de los cuales es una simple impresión subjetiva, enteramente distinta de las demás.

3. Crítica del concepto de substancia

Sometamos al mismo análisis el concepto de substancia material y espiritual. ¿Qué captamos de un objeto? Una serie de impresiones distintas unas de otras, cada una de las cuales no contiene nada que pueda hacer brotar en nosotros la idea de substancia, de un *substrato material* en el que se apoyan las impresiones. No podemos salir del objeto porque las impresiones y las ideas no nos lo permiten. Aprender un objeto es tener una colección de impresiones o de ideas. De un modo semejante, aprender nuestro yo sólo significa tener una serie de percepciones psíquicas, ninguna de las cuales nos proporciona nada que se asemeje a la pretendida substancia espiritual. El yo es también una colección de impresiones. ¿Cómo nacen entonces las ideas de substancia material y de substancia espiritual?

El hombre aprehende una serie de percepciones distintas unas de otras y por medio del principio de asociación nota una cierta con-

xión constante y una cierta semejanza entre ellas. Por ejemplo, de una naranja aprehende el color, el sabor, la figura redonda, etc. Cada una de estas sensaciones es una percepción distinta; por otra parte, cada vez que tenemos experiencia de una naranja, estas percepciones se suceden con constancia y en cierto modo parece que están en conexión unas con otras. Hasta aquí llega la experiencia, y hasta este punto no hay nada que nos haga aprehender una substancia como *substratum* de estas impresiones, o que nos autorice a presuponerla. Pero con nuestra imaginación vamos más allá de la experiencia, es decir, imaginamos que entre las impresiones hay una continuidad y una uniformidad absolutas y necesarias. Así nace la ilusión de que hay objetos exteriores existentes objetivamente. El mismo razonamiento vale para la substancia espiritual: entre los varios actos psíquicos, cada uno de los cuales es un sentimiento, una impresión, una idea, nos imaginamos una continuidad y una identidad absolutas.

De estas *ficciones*, producidas por la imaginación, nace la distinción entre las percepciones subjetivas y discontinuas y los objetos reales que tienen una existencia continua, entre las ideas y las cosas. He aquí explicada la creencia en un mundo exterior de objetos, del que nace el problema de la correspondencia entre éstos y las ideas. Pero este problema carece de fundamento en cuanto que no existe una realidad externa. Nuestras impresiones no nos llevan a ninguna realidad externa y las llamadas substancias materiales o espirituales no son más que *haces de impresiones e ideas* (190). Además de *idealismo empiriológico*, en cuanto que hace de la idea un derivado de la sensación, el inmanentismo gnoseológico de Hume se puede llamar también *conciencialismo empírico*: el universo, según él, es un continuo aparecer y desaparecer sensible ante la conciencia, que a su vez es un haz de impresiones subjetivas.

4. Escepticismo teórico y creencia práctica

Hume, partiendo de los dos presupuestos del empirismo — la fuente de todo conocimiento está en la experiencia sensible, y el objeto de la mente es sólo la percepción — y sacando de ellos con

(190) El mismo razonamiento vale también para el *espacio* y el *tiempo*: el primero es el modo que poseemos de percibir puntos colorados o tangibles colocados los unos *al lado* de los otros, cada uno de los cuales carece de extensión: el segundo es el modo que tenemos de percibir ciertas impresiones como sucediéndose las unas *después* de las otras, cada una de las cuales carece de duración. Espacio y tiempo no tienen realidad objetiva y son simples nombres.

una coherencia maravillosa las últimas consecuencias, llega a la negación de todos los conceptos fundamentales del conocer científico y filosófico. De los conceptos de tiempo y de espacio, de causa y de substancia, de la realidad toda, no queda más que un haz de impresiones y de ideas, de apariencias subjetivas. *Todos los principios de la ciencia humana son reducidos a ficciones psicológicas, que se explican con el mecanicismo de la asociación y del hábito. La verdad y la realidad no son más que un polvillo de fenómenos* (191) *subjetivos*: es la bancarrota de la ciencia y de la filosofía, la conclusión *escéptica* de la razón.

Pero ¿podemos continuar viviendo a *sabiendas* de que nosotros, como los otros sujetos, las cosas y todo cuanto nos rodea, somos ficciones de nuestra imaginación? Este *saber* mataría la vida. Nuestra naturaleza se rebela y exige *creer* en los principios y en la realidad que la crítica de la razón ha descubierto que son simples ilusiones engañosas. Así, por nuestras necesidades prácticas, nosotros, *a pesar de la razón*, preferimos engañarnos, preferimos continuar *creyendo* que somos seres reales, que es real nuestra substancia, que es objetivo nuestro conocimiento. La creencia es un movimiento o un instinto natural, no un acto de la razón. No es una ficción, sino un sentimiento natural, «una concepción más viva, más poderosa y más intensa» que las ideas y por esto los hombres continuarán creyendo siempre en la realidad de las cosas y en la objetividad de los principios. Este concepto de la razón teórica como *crítica* y de la razón práctica como *fe* ha ejercido en el pensamiento posterior una influencia que aun hoy pervive (192).

(191) Entiéndase bien el significado que aquí tiene el *fenómeno*. La sensación, para Hume, es un puro acto de conciencia y no garantiza ninguna realidad distinta del acto mismo de conciencia. En este sentido, la sensación es *fenómeno* y el fenómeno es toda la realidad (*fenomenismo*), no su apariencia. En otros términos, el *ser* de una cosa es el *aparecer* ante una conciencia.

(192) En los escritos de moral, Hume afirma que el *sentimiento* es la fuerza determinante de la acción; el sentimiento moral es el acto de aprobar o desaprobar. Por consiguiente, la ética no es un hecho de conocimiento, aunque la razón interviene para criticar las representaciones ligadas a los sentimientos. El sentimiento moral es el de la *utilidad*: son buenas las acciones provechosas para quien las hace y para los demás. Al sentimiento de utilidad se le une también el de *simpatía*, por el que sentimos como nuestros los placeres y los dolores ajenos.

En los escritos sobre la religión, Hume considera la religión como un hecho *natural* del espíritu humano, debido al sentimiento de protección y de ayuda. La religión no tiene ningún valor teórico. Las distintas religiones positivas no son más que *supersticiones inútiles* (la justicia, en cambio, es una *superstición útil*).

5. El sentimentalismo en la moral y Adam Smith

Hemos visto cómo el escepticismo teórico de Hume encuentra su límite en la necesidad natural de la creencia práctica. Hume, con la demolición de los principios fundamentales del conocer, había dismantelado la fortaleza lógica y metafísica del racionalismo (como también la del empirismo) y reivindicando la concreción de la experiencia humana, que no es sólo actividad cognoscitiva, sino también sentimientos e instintos, es decir, actividad práctica que se realiza en la vida social. El valor del sentimiento en la actividad práctica, además de Hume, es reivindicado por casi todos los moralistas ingleses del siglo XVIII, los cuales preparan la elaboración sistemática del *utilitarismo social*, que es la nota característica de la moral inglesa.

Antony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (1671-1713), contra el pesimismo de Hobbes, sostiene que en el individuo hay un instinto innato de simpatía hacia sus semejantes (193). Egoísmo y altruismo se concilian, en cuanto que al hacer la felicidad de los otros, cada individuo procura también la propia. De este instinto emana el sentimiento de estimación y de admiración por lo que es noble y justo, y el de repugnancia y desprecio por lo que es innoble e injusto. Este sentimiento innato — *sentimiento moral* — es el principio de la ética. Para Shaftesbury (*Moralistas*), en el universo no existe el mal; éste es sólo aparente y es un efecto de nuestra ignorancia. El hombre no está corrompido ni es un ser desgraciado; tampoco Dios castiga las culpas ni suspende con los milagros las leyes de la naturaleza. El hombre encierra en sí mismo la guía de su

(193) También Francis Hutcheson (1694-1747), en el *Sistema de filosofía moral*, considera instintivo en el hombre, además del egoísmo, el sentimiento de ayudar a los otros, que es la base de la moral. Hutcheson es figura secundaria del Iluminismo inglés y puede enumerarse entre los moralistas del siglo XVIII o entre los filósofos llamados del «sentido moral». Optimista (todo en el mundo da testimonio de la bondad de Dios) lo mismo que Shaftesbury, admite en el hombre facultades específicas dadas por Dios con la creación, y precisamente el sentido de la belleza, el de la simpatía y otros, entre los que se halla el *sentido moral*, facultad independiente que no puede ser identificada ni con la simpatía, ni con el placer, ni con la utilidad, etc. Lo mismo que los ojos perciben la luz y la oscuridad, así también el sentido moral percibe la virtud y el vicio. Es totalmente desinteresado, tanto para quien obra como para quien aprueba. Sin embargo, Hutcheson, en el fondo, lo identifica con la tendencia utilitarista de obrar con el objeto de procurar «la máxima felicidad del mayor número». Precisamente teniendo en cuenta el bien ajeno fomentamos nuestro mayor bien particular.

conducta, y en la vida futura no hay premio para la virtud ni castigo para el mal. No se puede creer en un Dios justo sin creer en la justicia. Shaftesbury funda su deísmo en la moral y no viceversa.

El gran economista Adam Smith (194) es el mejor representante del sentimentalismo moral. Según Smith, Dios ha puesto en el hombre un sentimiento infalible que lo guía hacia el bien y hacia la felicidad; este sentimiento es la *simpatía*, con la que nos vemos a nosotros mismos tal como los otros nos ven. En pocas palabras, la simpatía es la capacidad de ser espectadores imparciales de nosotros mismos, de aprobar o no nuestra conducta según que los otros simpatizen o no con ella. «Cuando examino mi conducta y quiero juzgarla, condenarla o aprobarla, es evidente que me divido en cierto modo en dos personas y el yo que aprecia y juzga tiene un cometido distinto del yo cuya conducta es apreciada o juzgada. La primera de estas dos personas, que están unidas en mí, es el espectador cuyos sentimientos procuro hacer míos, poniéndome en su lugar y considerando desde su punto de vista mi conducta. La segunda es el ser mismo que ha obrado, aquél cuya conducta trato de juzgar desde el puesto del espectador».

La virtud la aprobamos por sí misma, pero la aprobamos todavía mejor cuando consideramos la utilidad que les reporta a las personas dotadas de ella y a las demás.

6. La Escuela escocesa del «sentido común»: Reid

Las conclusiones del fenomenismo de Hume habían arruinado los principios fundamentales del conocimiento y de la acción. Ampliar el concepto del instinto originario y espontáneo desde la vida moral a toda la actividad humana, con objeto de vencer el escepticismo teórico de Hume, aun permaneciendo dentro de su empirismo, fué el objetivo de la llamada Escuela escocesa, cuyo mejor pensador fué Thomas Reid (195). Para Reid, una cosa es decir que los sentidos nos engañan, y otra es creerlo firmemente y obrar en

(194) Nació en Kirkaldy (Escocia) en 1723 y escuchó a Hutcheson en Glasgow, donde fué profesor de filosofía moral. Escribió en esta época la *Teoría de los sentimientos morales* (1759). La fama de Smith, muerto en 1790, se debe a su clásica obra de economía titulada *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*.

(195) Nació en Strachan, cerca de Aberdeen, en 1710, y sucedió a Smith en la cátedra de filosofía moral de Glasgow. Murió en 1796. Su principal obra es la *Investigación sobre el espíritu humano según los principios del sentido común*.

consecuencia. En efecto, ningún escéptico se ha arrojado jamás al fuego, lo que quiere decir que la confianza instintiva que tenemos en los sentidos no puede ser destruída por ninguna crítica de la experiencia.

Sensación y percepción son los actos primitivos del conocimiento humano, con los que conocemos las cualidades secundarias y primarias (objetivas unas y otras) de las cosas. Objeto inmediato de nuestro espíritu no son las «ideas», sino las cosas mismas. La sensación «atestigua la existencia de la cosa y de una cualidad inherente a ella, una facultad de pensar y de sentir y un ser permanente o un espíritu en el que reside esta facultad». Admitir entre los objetos «percibidos» y el sujeto percipiente el «intermediario» de las «ideas» conduce a no poder evitar las consecuencias escépticas del «idealismo» de Berkeley y del fenomenismo de Hume, es decir, es tanto como negar la realidad de las cosas, la substancia espiritual, la validez del principio de causalidad, etc. Es cierto que nosotros no conocemos qué son la substancia material y la espiritual, como tampoco podemos demostrar la existencia de las cosas y de sus cualidades, pero sabemos que no son ideas o impresiones subjetivas. En pocas palabras, la percepción tiene una evidencia irresistible e inmediata, que hace nacer la *creencia* invencible de que existe el sujeto percipiente y de que existen las cosas percibidas. Sobre ella se funda el razonamiento, mientras que por otra parte es independiente de todos los razonamientos. Es una *sugestión innata* que, si no explica nada, hace creer en todo y da al hombre confianza. El *sentido común* no debe uniformarse a la filosofía, sino ésta a aquél. En pocas palabras, para Reid, la realidad de las cosas y de los espíritus es el resultado de un instinto o de una creencia primitiva. Ignoramos, dice Reid, el fundamento de la objetividad del conocer, y nunca podremos conocerlo. Sin embargo, es cierto que la creencia de la realidad de las cosas está de acuerdo con el sentido común de los hombres y que nuestra naturaleza está constitutivamente configurada de modo que creamos en la existencia de los objetos.

De este modo, el filósofo creía haber resuelto, dentro del empirismo, el problema de la objetividad del conocimiento y de la realidad. Este problema, que es el mismo de Kant frente a Hume, ha hecho que algunos autores se acercaran frecuentemente, y en especial en el siglo XIX, al escocés y al filósofo de Königsberg. Sin embargo, la distancia es enorme: Reid permanece en el ámbito del empirismo sin lograr superarlo, ignora el concepto kantiano de «crítica» y su «creencia» o «instinto» es cosa muy distinta del *a priori* de Kant.

EL EMPIRISMO (siglos XVII-XVIII)

BACON
(1561-1626)

La *instauratio ab imis* de la ciencia y la fundación del *regnum hominis*. El hombre *puede* cuanto *sabe* (*saber es poder*). El saber no es teórico (reino de la verdad), sino *práctico* o guía de la acción (reino del hombre sobre las cosas). Para lograr este objetivo es necesario un nuevo *órgano* o *instrumento* de investigación, un nuevo *método*. Crítica del procedimiento deductivo.

El *método inductivo*: a) *momento negativo* o crítica de los prejuicios o *idola* (*tribus, specus, fori, theatri*); b) la *inducción experimental* y las *tablas* de los fenómenos (*presentiae, absentiae, graduum*). La confirmación de las *istantiae*; decisiva es la *instancia crucial*. Límites del método de Bacon, inferior al de Galileo.

Aplicación del nuevo método de la ciencia a la educación e interés por los problemas concretos y técnicos de la enseñanza.

RATKE (1571-1635): elabora una reforma de la escuela alemana (deben enseñarse en lengua materna todas las artes y las ciencias) y funda la práctica educativa sobre el principio de la conformidad con la naturaleza.

Realismo
pedagógico

COMENIO (1592-1670): crítica de los *ídolos* pedagógicos y de la pedantería; educar significa *seguir la naturaleza*. El ideal *pansófico* y la *omnisciencia*. Los dos principios fundamentales de la pedagogía: 1) *enseñarlo todo a todos*; 2) *imitar la naturaleza*. El método natural y la educación universal. Las fases del desarrollo del hombre (*infancia, pubertad, adolescencia y juventud*) y la educación correspondiente (*escuela materna, escuela vernácula, escuela latina y escuela universitaria*). El procedimiento *cíclico* de la educación y el *método intuitivo* (*las palabras no deben enseñarse primero y por separado de las cosas*).

HOBBS
(1588-1679)

Hobbes y Descartes (la polémica sobre el cartesianismo). Hobbes extiende el mecanicismo desde el mundo físico al humano. La realidad es solamente corpórea (*materialismo*); el espíritu no es más que una materia sutilísima. Los dos principios metafísicos (de Hobbes: a) *toda la realidad es corpórea*; b) *el movimiento explica todo acontecer*. El empirismo de Bacon (método) se constituye en doctrina metafísica materialista. *Los grados del conocimiento*: la *sensación*, origen de todo conocimiento; de ella derivan las otras formas, comprendida la razón. La *ciencia: análisis y síntesis*. Convencionalismo de los conceptos científicos (*nominalismo*). El *egoísmo*, fuerza motriz de la naturaleza humana; disciplinarlo con el *cálculo* es el cometido de la moral.

El *estado natural* es de «guerra de todos contra todos» y cada uno quiere lo del otro. La *ratio naturalis* mueve a los hombres a renunciar al derecho sobre todo mediante el *contrato* con que transfieren al poder soberano sus derechos. El Estado absoluto.

LOCKE
(1632-1704)

El paso del *empirismo dogmático* al *empirismo crítico*. El problema crítico del conocimiento: *análisis del intelecto humano para ensayar su poder y marcar sus límites*. La filosofía es pura *gnoseología* o problema del *origen y valor del conocimiento*. Crítica de las ideas innatas: todo conocimiento se origina con y por la experiencia. Las dos formas de la experiencia: la *sensación* y la *reflexión*. *Ideas simples* (el intelecto las recibe pasivamente de la experiencia); *ideas complejas e ideas generales* (son producidas por la actividad del sujeto). Las tres clases de ideas complejas: de *substancias*, *modos* y *relaciones*. Las ideas son las intermediarias entre nosotros y las cosas. *Conocer es percibir el acuerdo o el desacuerdo entre las ideas*. Las verdades de que estamos seguros (de la existencia de nuestro yo, de Dios y de las cosas). Cualidades primarias y cualidades secundarias. Las nociones universales son «nombres» o «signos» que tienen un valor práctico. La objetividad de las sensaciones se limita a la actualidad del objeto sentido. *Crítica de la idea de substancia* (la substancia es incognoscible). Imposibilidad de la metafísica (*la experiencia es el límite del conocimiento*). El *utilitarismo* moral y el Estado liberal (proteger los derechos naturales del individuo).

LOCKE

{ La *formación del carácter* es obra de la educación, que es la guía para que, con la disciplina de las facultades, se realice este cometido. *Formar un carácter libre mediante el libre ejercicio de las potencias del individuo*: así se forma el *hábito* del recto juzgar y del recto obrar (*liberalismo pedagógico*). La educación del *gentleman* y sus límites.

Los neoplatónicos
de Cambridge

{ Crítica del empirismo, al que se oponen.
CUDWORTH (1617-1688): las ideas del bien y del mal son absolutas (contra Hobbes).
MORE (1614-1687): los principios morales son evidentes por intuición. La moral es independiente de todo presupuesto religioso (*moral natural*).
CUMBERLAND (1631-1718): hay un instinto social de benevolencia (contra Hobbes).
CLARKE (1675-1722): la evidencia inmediata del bien es el fundamento de la moral.

BERKELEY
(1685-1753)

{ Contra la mentalidad iluminista de su tiempo, reivindica el carácter central del problema metafísico-religioso. La polémica contra los librepensadores.
Sólo las ideas son objeto inmediato del conocimiento (Locke); pero las ideas sólo existen en cuanto son percibidas, es decir, en una mente; por consiguiente, el ser de las cosas reside en el ser percibidas (*esse est percipi*). También las cualidades primarias son subjetivas. *Tampoco es concebible la materia como realidad*; ni siquiera es una idea general (no existen ideas abstractas: nominalismo). Sólo el *inmaterialismo* puede vencer el escepticismo. Dios es causa de todas las ideas; las cosas son en cuanto son percibidas por Dios. Significado del *idealismo* berkeleyano.

HUME
(1711-1776)

{ Locke y Hume: ¿cuál es la validez del conocimiento, incluso dentro de los límites de la experiencia?
Sólo las *percepciones* son los objetos inmediatos de la mente; se dividen en dos clases: *impresiones* (actuales) e *ideas*, que son *recuerdos* de impresiones o *anticipaciones* mediante la imaginación. Todas las ideas nacen de las impresiones sensibles, únicos conocimientos originarios.

HUME

¿Cuál es entonces la *validez del conocimiento*? Son absolutamente verdaderas las ideas *abstractas* tales como las proposiciones matemáticas, pero no guardan referencia alguna con la realidad del hecho. Por esto son demostrables *a priori* y su negación implica contradicción. No sucede así en lo que respecta a las *verdades de hecho*, cuya objetividad no es demostrable *a priori*. Su objetividad se funda en la relación de causa a efecto, pero el principio de causalidad no es deducible *a priori* (*de la causa no puede sacarse por análisis el efecto*). Por consiguiente, *entre los hechos no hay conexión necesaria, sino sucesión constante*. El principio de causalidad sólo es debido al *hábito* y es una *ilusión útil*. También la *substancia* es una ilusión producida por la *imaginación*: las llamadas substancias (materiales y espirituales) no son más que *colecciones de impresiones subjetivas* (lo mismo que el *espacio* y el *tiempo*). La conclusión escéptica de la razón es templada por el sentimiento natural de la *creencia*, cuyo valor es práctico. El *fenomenismo* de Hume.

La filosofía
del sentimiento

SHAFTESBURY (1671-1713): en todo individuo hay un instinto innato de simpatía hacia sus semejantes (contra Hobbes). Este *sentido moral* es el principio de la ética.

HUTCHESON (1694-1747): el hombre posee innato el sentido de la belleza, de la simpatía y el *sentido moral*, desinteresado, con que percibe la virtud y el vicio.

ADAM SMITH (1723-1790): el sentimiento de la *simpatía* guía al hombre infaliblemente hacia el bien y hacia la felicidad. La simpatía es la capacidad de ser espectadores imparciales de nosotros mismos.

La Escuela Escocesa

Crítica del fenomenismo de Hume.

REID (1710-1796): fundador de la Escuela Escocesa o del *sentido común*. Conocemos por medio de la *observación* y del *análisis*. *Sensación* y *percepción* son los actos primitivos del conocimiento humano. Todas las cualidades son objetivas. *No son las ideas sino las cosas el objeto inmediato de nuestro espíritu*. Un instinto infalible nos hace admitir la existencia de las cosas y esta *creencia* es irresistible. La filosofía debe guardar conformidad con el *sentido común* (conjunto de los datos con que los hombres se gobiernan en la vida).

CAPITULO XIV

EL ILUMINISMO

1. Consideraciones generales

Quizá no exista un movimiento tan vasto y tan complejo y, en ciertos aspectos, tan desconcertante como el que, bajo el nombre de *Iluminismo* o *siglo de las luces*, se conoce como antítesis frente a las «tinieblas» y al pretendido *obscurantismo* de la Edad Media: movimiento cultural de propaganda y de divulgación, de polémica y de crítica, invadido de ardor misionero de destrucción y de renovación *ab imis*; sin embargo, es fragmentario y contradictorio, casi siempre en situación de proyecto y de programa, flúido y oscilante en sus propósitos, aturdidamente vasto en su extensión, que abraza todos los aspectos de la vida humana; unas veces profundo en la investigación de problemas secundarios y marginales, otras superficial en el examen y en la valoración de los principales y fundamentales; intransigentemente crítico y a la vez fuertemente dogmático, astuto e ingenuo. La estructura política de Europa es sacudida; los presupuestos filosóficos y religiosos son destruidos; las instituciones medievales y el ordenamiento eclesiástico son demolidos. Sin embargo, aquí residen propiamente los límites y la debilidad del Iluminismo: echa los cimientos de la cultura y de la sociedad contemporáneas; pero, en su antítesis frente al pretendido e inexistente «obscurantismo» del Medioevo, en el proceso inexorable a que somete a la tradición y con ella a la historia, manifiesta una ignorancia casi total de la cultura medieval y su insuficiencia para comprender el valor insuprimible de la tradición. El Iluminismo es, al mismo tiempo, hijo de la nueva ciencia experimental — de la que son artífices, por las doctrinas metodológicas, Galileo y Bacon, y, por los descubrimientos, Galileo, Copérnico, Kepler y Newton — y del racionalismo cartesiano; se afirma bajo la influencia de Bayle y con la difusión del empirismo de Locke. Concepción mecanicista de la

vida natural y humana, se apoya sobre el presupuesto — dogmáticamente aceptado, a pesar de su intransigencia crítica — de que el orden del mundo humano y el del mundo natural se corresponden; obedecen a leyes mecánicas y fijas, que la razón tiene el deber de descubrir a fin de conocer y de dominar el mecanismo universal para proporcionar a los hombres una *felicidad* nunca vista.

La sobrevaloración de los poderes humanos de investigación y conocimiento respondía a la exigencia iluminista de no reconocer otra autoridad por encima de la razón, ni otras causas de la vida natural y humana fuera de las inmanentes en la naturaleza, descubiertas o posibles de descubrir con seguridad por medio de la razón y de la experiencia. Para los iluministas, es «ilusión» cualquier causa no física, providencial o finalista (Dios), objeto de la fe y no de la razón, descomponedora de la urdimbre de leyes que forma el tejido del Universo; como cualquier otra autoridad (Iglesia, Estado), superior a la razón y que se jacta de sus orígenes no humanos, es falsa autoridad, la cual campea a expensas de las «supersticiones» y de la «ignorancia» de los pueblos. Aclarar con las «luces» de la razón las «tinieblas» de la superstición, de modo que sea redimida la Humanidad del peso de la autoridad del pasado y de los poderes constituídos, ídolos adorados bajo los falsos despojos de la verdad, es el fin perseguido por los iluministas, a veces con fe y con entusiasmo de apóstoles.

Motivo éste ingenuamente optimista no desunido del otro (pesimista), que es consecuencia del sistema copernicano-newtoniano de la Naturaleza. La infinitud de los cielos y de los mundos, gobernados por leyes mecánicas, reducía el mismo sistema solar a un átomo perdido en la inmensidad de los espacios. La concepción mecánica negaba toda forma de finalidad y de providencia divina y arrojaba al hombre en la desolación de su nada, no bastándole el consuelo de una naturaleza benigna y providente. Voltaire — que a su modo también es «pascaliano» en este punto — no deja de insistir sobre este concepto para arrojar luz sobre la vacuidad del orgullo humano, sobre la miseria de nuestra soberbia y también, según él, sobre la presuntuosa vanidad de los teólogos. Evidentemente no se hunde aquí, como suele creerse, el llamado antropocentrismo de la teología cristiana, sino únicamente el basado en la ciencia aristotélico-tolomeica. De otra parte, el infinito newtoniano-iluminista, concebido como puramente espacial, no daña el privilegio del hombre frente a la Naturaleza ni frente a Dios; el hombre contrapone, victorioso, su infinito espiritual (Pascal), la infinitud de su alma a todos los mundos infinitos, contenidos en ella, sin que ellos la contengan.

Naturalismo mecanicista e infinitud del Universo dejan, sin embargo, intacta la fe casi religiosa que el Iluminismo — que también es cartesiano — ponía en la razón humana. Enemigo de todos los ídolos, decidido a liberarse de Dios y de cualquier autoridad, no pone reparos en adorar el ídolo de la razón. La exactitud del entendimiento geométrico causa la admiración incluso al volteriano Micromegas, venido de una lejanísima estrella a la Tierra, donde lo encuentra todo digno de irrisión, excepto la razón matemática. El criterio cartesiano de la verdad como claridad y evidencia racionales y la razón como suprema y absoluta autoridad son, para el Iluminismo, insignia de combate y de investigación, instrumento de demolición de lo viejo y de instauración de lo nuevo. La razón ya no es equilibrada sabiduría, sino audacia crítica. También son francamente iluministas tanto la filosofía del empirismo inglés como la del sensismo y la del materialismo franceses, que en buena parte derivan de la primera. Y es que racionalismo y empirismo, Descartes y Locke, tienen puntos de contacto e, incluso, comunes. El método científico de Bacon, la duda crítica de Descartes y el análisis del entendimiento humano de Locke son aliados contra la autoridad de la tradición. De un modo semejante, el mecanicismo del empirista y materialista Hobbes, extendido a todas las formas de la actividad espiritual, no podía menos que ganarse las simpatías (prescindiendo de su pensamiento político) del naturalismo iluminista. Fundar un orden de vida perfectamente natural, según los dictados del empirismo, vale tanto como fundar un orden de vida perfectamente racional, según las doctrinas del racionalismo; la transparencia de la Naturaleza es la misma transparencia de la razón. Por lo demás, el empirismo de Locke, que pone en discusión el valor de la experiencia sensible y el alcance del entendimiento, del que ensaya el poder y señala los límites; que desemboca en el liberalismo en política, en el racionalismo en religión, en el agnosticismo metafísico, es, por esto mismo, tan «crítico» como la duda cartesiana y está menos ligado que ésta al «dogmatismo» de la metafísica tradicional.

Por su parte, el cartesianismo (Descartes no se había atrevido a tanto) desarrolló su tendencia francamente racionalista, su crítica implacable de la tradición, la contraposición entre sentimiento y razón, entre el mundo oscuro e irracional de la Historia y el claro y cristalino de la razón geométrica, entre autoridades históricas y autoridades naturales, con una mayor confianza en la razón y en la capacidad humana de la que muestran tener el empirismo de Locke y el de Hume, que concluye con la bancarrota de la ciencia y la reducción de la metafísica a una ilusión natural. Pero también el

empirismo y el racionalismo concuerdan en el concepto del hombre «natural», que debe obedecer a leyes naturales o racionales, libre de prejuicios y supersticiones, es decir, de ligámenes teológicos o de impedimentos de derivación histórica y, en cuanto tales, deformadores del estado de naturaleza. Autonomía e independencia del individuo *natural*, a quien el respeto a las normas naturales garantiza, con el rescate y el ejercicio de sus derechos *naturales*, la perfecta felicidad *natural* (196). De tal modo el Iluminismo, tan solícito de su independencia, sujeta al individuo a su propia *naturaleza*, que hace de él uno de los dientes anónimos del engranaje mecánico de la vida natural y social. Cree liberarlo de la autoridad laica y eclesiástica y lo hace esclavo de las leyes ciegas e invencibles que regulan infaliblemente, demasiado infaliblemente, el orden de las cosas y de los hombres (197).

Concepción abstracta, ésta, del hombre como puro ser natural, colocado *fuera y contra* la tradición y la Historia. El estado natural es el opuesto al desarrollo histórico; la Historia es la degeneración de la Naturaleza, el reino de la astucia de los poderosos y de los ricos, que se han conjurado y se conjuran en perjuicio de los ingenuos, la gran mayoría, a quienes sólo la Naturaleza puede dar un nuevo orden de bienestar, de progreso y de felicidad. Más que de retorno al estado primitivo, se trata aquí de desenterrar la espontaneidad y la autenticidad de la Naturaleza del gravamen de las supraestructuras históricas; se trata de confianza en la luz natural, capaz de dar, prescindiendo del pasado y de toda determinación positiva y concreta, una nueva forma de vida social y económica, un nuevo orden político y también una ciencia, una filosofía y una religión. No se trata de un retorno a la sabiduría originaria, como sucede en algunos pensadores del Renacimiento, sino a la pura naturaleza racional, liberada de los prejuicios y de la tradición. Así, el «antihistoricismo» iluminista pierde «de vista la legitimidad y la fuerza viva de lo que es históricamente real, considerando que basta hacer *tabla rasa* de lo existente, donde quiera que se muestre irracional, para poder edificar *ex integro* la sociedad según los principios

(196) Como escribe P. Hazard: «Los «nuevos filósofos» trataron de substituir una civilización fundamentada en la idea del deber (deberes hacia Dios y deberes hacia el soberano) por una civilización fundada en la idea de derecho: los derechos de la conciencia individual, los derechos de la crítica, los derechos de la razón, los derechos del ciudadano».

(197) El concepto de «naturaleza» resulta ambiguo y contradictorio para los mismos iluministas: la naturaleza no siempre demuestra que es racionalidad y perfección absolutas, no siempre es buena y benigna («Dios mío, si éste es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo serán los otros?», es el grito del volteriano Cándido).

de la filosofía» (Windelband). Y no se diga que el Iluminismo repudia la tradición, en el sentido de que no la acepta dogmáticamente como autoridad independiente de la razón, ya que incluso «deja en suspenso» a la historia frente a la autoridad de la razón, lo cual no es asumir una legítima actitud crítica frente a la autoridad histórica, sino aceptar dogmáticamente la de la razón. Su sentido crítico frente a la tradición es, en el fondo, sentido dogmático del poder de la razón, como autoridad suprema e indiscutida. Por otra parte, el racionalismo de origen cartesiano es corregido por el empirismo lockiano: la razón es omnipotente en los límites de la experiencia sensible, es decir, de aquellos problemas que no sobrepasan el mundo fenoménico. Por lo tanto, la esencia de las cosas y del hombre, la trascendencia de Dios, etc., carecen de interés, no son problemas, son supersticiones. Lo que equivale a decir que la razón es ilimitada y que el hombre puede conocerlo todo ¡si renuncia a los problemas fundamentales y a conocer la esencia de sí mismo!

Ahora se explica por qué en el siglo XVIII tuvo éxito — hasta el punto de ser llevado a consecuencias demagógicas y anárquicas — el *iusnaturalismo* del siglo anterior, defensor, contra la «usurpación», de los derechos inherentes a la persona humana (derecho de pensamiento, de religión, etc.). Grozio, en el siglo XVII, había afirmado la autonomía del derecho natural, de la *lex naturae* con respecto a la *lex Dei* (198). *Precisamente el Iluminismo pretende construir la sociedad humana sobre bases naturales y racionales, prescindiendo de presupuestos y controles teológicos.* Heinecke, Wolff, Strube, Burlamaqui, Montesquieu, Beccaria, etc., hacen poderosos esfuerzos por arrancarle a Dios las leyes que gobiernan el mundo humano. Dios es el único legislador, pero en la medida en que se identifica con la razón. Además se explica por qué la pedagogía de Rousseau reivindica la educación natural, garantía de la espontaneidad del niño; y por qué la economía propugna el retorno al estado natural con los fisiócratas, opuestos al mercantilismo. También se reivindica la autonomía de la moral. Ya Hobbes, además del derecho natural autónomo, había postulado una moral independiente de la religión. Los iluministas discuten si la ley natural es el altruismo, la simpatía o el egoísmo, pero no discuten en modo alguno el concepto de la autonomía de la moral, libre de las ataduras teológicas. Por último, el concepto de religión «natural», racional y universal, no precisa de ninguna revelación ni de la autoridad o de la tradición eclesiástica, y es contrapuesto a todas las religiones «positivas», encerradas

(198) En esta autonomía de la *lex naturae* con respecto a la *lex Dei* reside la novedad revolucionaria del *iusnaturalismo* con relación al Medioevo, que también admite un derecho natural, pero inseparable de la *lex Dei*.

en la angustia dogmática e incapaces de resistir a la «crítica»; religiones que son, a fin de cuentas, corrupción de la única religión natural según la doctrina del *deísmo*, cuyo teórico más notable es el inglés John Toland (1670-1722) con su obra, significativamente titulada *Cristianismo no misterioso* (1696) (199). El esfuerzo contra el mundo medieval es concéntrico y ciertamente titánico el intento de substraerse a la influencia de su cultura y de sus instituciones. Según una feliz expresión de Dilthey, el «siglo de las luces» continúa despiadadamente la «secularización de los bienes espirituales de la Iglesia».

Siguiendo este camino, el Iluminismo se desliza del deísmo al ateísmo. En la religión natural, Dios es concebido de modo que no resulte molesto a la Ciudad del hombre: emancipación de la razón con relación a la revelación; la vida obedece a la ley natural de la felicidad y no es en modo alguno una prueba; los sacramentos, los ritos, las iglesias y las autoridades eclesiásticas son suprimidos. Sólo queda Dios como Ser supremo, cuyo culto reside en el alma de cada individuo. Con este método de «purificación» de la religión resultaba fácil deslizarse hacia el ateísmo, que, en efecto, se divulgó con abundancia de escritos. El barón de Holbach, el «ateo de profesión», era leído por los doctos y por los ignorantes, por las duquesas y por las

(199) También Matthew Tindal (1656-1733) identifica Cristianismo y religión natural en la obra *El Cristianismo, antiguo como la creación* (1730): la naturaleza humana es inmutable como Dios, que se ha revelado a la razón desde la creación; por consiguiente, es superflua la revelación positiva en cuanto que no añade nada a la natural (el Evangelio es «la reedición de la ley natural»). No hay ninguna diferencia entre la moral y la religión, en cuanto que la razón de las cosas (según la cual se obra), considerada en sí misma y como ley de Dios, es idéntica. Además de Toland y de Tindal, grandes iluministas ingleses son los pensadores que van de Locke a Hume, ya estudiados por nosotros. La filosofía de Inglaterra de los siglos XVII y XVIII se encuadra, en efecto, en la cultura de estos dos siglos, cuyos caracteres fundamentales son el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y los conflictos político-religiosos que, después del breve triunfo del absolutismo, condujeron a la estabilización de un gobierno constitucional.

Dentro del cuadro general del Iluminismo, el pensamiento inglés de esta época presenta una multiplicidad de actitudes que, aun teniendo una raíz común, son diversas y a veces contrastantes. Así, los progresos de la ciencia, debidos a la aplicación rigurosa del principio mecanicístico (todo fenómeno es un eslabón de la cadena causal), parecen poner en peligro la religión y la moral, en cuanto que el mundo es reducido a un juego de fuerzas ciegas que excluye de la naturaleza lo divino y la finalidad. También los actos psíquicos se explican con el mecanismo de las representaciones y con la conexión con los hechos fisiológicos. Ante este mecanicismo universal, como hemos indicado, se reacciona en nombre de las exigencias morales y religiosas. Se trata de demostrar que la religión y el finalismo no están en antítesis con la ciencia, sino en armonía con ésta. Los moralistas y los teóricos de la religión no salen fuera del espíritu iluminista.

doncellas. La figura del ateo — no vicioso ni inmoral, sino virtuoso, amante de lo bueno, racional y bello — se encuentra tanto en el siglo XVIII como en el XIX y en el nuestro. Sin embargo, como observa Hazard, el siglo XVIII, en su conjunto, «fué deísta y no ateo, pero tuvo que hacer sitio, por grado o por fuerza, a un ateísmo que le reprochó la misma timidez que los deístas achacaban a los creyentes». Tampoco es un siglo privado de experiencias místicas: el pietismo y el quietismo revelan potentes aspiraciones de almas inquietas que, no satisfechas por la razón, buscaban un Dios de amor. Pero también estos movimientos religiosos, rebeldes al control de la ortodoxia, hostiles a la alianza de la religión con el poder político y para los que la fe sólo es impulso individual, asumen el papel de elemento segregador.

2. La crisis de la cultura europea y su proceso de descristianización

La rápida difusión del Iluminismo no se puede explicar sin tener en cuenta, por un lado, la gran influencia ejercida por las ciencias naturales y, por otro, la difusión del escepticismo, que, al menos desde el siglo anterior, había iniciado la progresiva descristianización de la sociedad. *Libertins* y *honnêtes hommes* ya no creían en la indestructibilidad de las leyes morales y en la verdad absoluta de los dogmas. Privados por aquel entonces de sólidos principios morales y religiosos, iban en busca de nuevas verdades. Precisamente las ciencias les ofrecían una: la gran ley de la gravitación universal de Newton, capaz de gobernar, en su inmutabilidad, todas las cosas, la tierra y el cielo. Sobre la base de esta ley, descubierta con los solos medios naturales de la observación y de la razón e independientemente de presupuestos teológicos, Newton había explicado la vida universal. El descubrimiento de una ley había sido suficiente para fundar las ciencias como autónomas e infalibles. *El Iluminismo está seguro de encontrar un principio universal, inmutable e infalible como el de la gravitación, capaz de explicar y de dominar cualquier forma de actividad humana.* Galileo, Descartes y Newton han encontrado el método de las ciencias matemáticas y físicas; es preciso encontrar un nuevo método de las ciencias económicas, morales, religiosas, etc. Con una sorprendente desenvoltura, los iluministas extienden la necesidad mecánica del mundo físico al del espíritu (puede pensarse en Holbach) y, con una ingenua contradicción, ellos, fanáticos antimetafísicos, se hacen los teóricos de una metafísica quimérica. Pretenden retrotraerlo todo a la sencillez y a la inocencia naturales,

a las leyes racionales y eternas contra la historia y sus superestructuras. Así, el Iluminismo prepara en Francia la ruptura con la historia, la Revolución; en efecto, Francia es el centro de irradiación de las nuevas ideas (Inglaterra es su país de nacimiento, la patria del librepensamiento), la Francia de Voltaire, de los enciclopedistas, de Rousseau y, al mismo tiempo, de una sociedad todavía organizada feudalmente y gobernada por una espléndida monarquía absoluta (200).

El Iluminismo, que se inclina decididamente por el progreso y la civilización, que han de redimir a la sociedad de los males que la afligen, siente una fortísima sugestión por el estado natural, por la inocencia primitiva. El estado natural no es el estado de guerra o del *homo lupus* (el hobbesiano *bellum omnium contra omnes*), sino la condición idílica de una humanidad hermanada, sin pecado y sin mal, es decir, el reino de la igualdad y de la justicia perfectas. El hombre no está «caído» por el pecado, según enseña la dogmática cristiana, sino decaído a causa de las malas leyes, de la superstición religiosa, de la astucia de los frailes y de la rapacidad de los príncipes. Por consiguiente, su decadencia se debe a causas humanas e históricas, al prevalecer de prejuicios y de retorcimientos antinaturales, y no a la rebelión del primer hombre frente a Dios. Lo sobrenatural no tiene aquí nada que hacer y, por consiguiente, no es necesario, para la redención del hombre, ninguna intervención divina. Es más, precisamente la religión y la Iglesia, más que servir de camino de salvación, han sido y siguen siendo la causa principal de su pasada y presente miseria. Así como la causa de la decadencia del hombre entra en el orden de la naturaleza, también el principio de su resurrección material y espiritual es de orden natural. Por consiguiente, nada de intervención de lo alto, de encarnación de Dios, de advenimiento de Cristo Dios y Hombre, sino desquite de la razón y venganza de la naturaleza, que serán las que logren debelar las fuerzas del mal y la densidad de las tinieblas, y hacer triunfar el bien y la luz. *El Iluminismo es la espera en el triunfo de la razón: vive del ansia mesiánica del advenimiento del reino de la naturaleza.* Es suficiente que el hombre vuelva a seguir los preceptos de la razón y a ser hijo de la naturaleza para que se vea reintegrado a su felicidad

(200) Fruto del Iluminismo fué la independencia de los Estados Unidos de América: la *Constitución americana* (1787) abrió el camino a la *Declaración* del 89. Padre del Iluminismo americano puede considerarse a Benjamín Franklin (1706-1790), nacido en Boston, industrial, hombre político, científico, divulgador de las nuevas ideas. El Iluminismo europeo ensalzó la «razón»; el americano, la *voluntad*, como convenía a los «pioneros»: *la esencia de la educabilidad humana reside en la voluntad.*

de ciudadano del paraíso terrenal (201). Kant, que representa el último desarrollo del Iluminismo, escribe así en la *Respuesta a la pregunta de qué es el Iluminismo*: el Iluminismo «es la salida de los hombres de su minoridad. Minoridad es la incapacidad de servirse del propio intelecto sin ser guiados por otro. De tal minoridad son responsables los mismos hombres, si su causa no reside en un defecto del intelecto, sino en la carencia de la decisión y del valor de servirse de él sin la susodicha guía. *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirse de tu propio intelecto! Éste es el lema del Iluminismo». Nada de fidelidad a Dios y a la Iglesia, sino fidelidad a la naturaleza y a la razón: he aquí la primera máxima del nuevo evangelio iluminista. Negada a la Iglesia su función de guía y salvadora de las almas, de depositaria de la Verdad que redime, salva y glorifica, se sigue que la Iglesia ya no tiene razón de ser: estorbo del pasado, resto de una superstición desenmascarada, es un obstáculo peligroso que debe eliminarse. El culto de la Diosa Razón en la iglesia de Nôtre Dame no será, como podría parecer, un exceso de fanáticos exaltados, sino la legítima consecuencia de la divinización de la razón, llamada a substituir la obra de Dios, la manifestación más clamorosa de la nueva religión de las luces. Todo lo cual no es más que *escatologismo laico, advenimiento del reino del hombre, cristianismo secularizado*.

Desde este punto de vista, el Iluminismo es una revolución, no una reforma. Las revueltas parciales, las críticas particulares, las herejías que, desde el Renacimiento en adelante, resquebrajan la concepción medieval de la vida y del mundo y que corroían poco a poco su unidad, desembocan ahora en una rebelión abierta y total, en una ruptura que es una auténtica revolución en cuanto que vuelca e invierte los principios fundamentales. *La primera afirmación decidida, abierta y total de laicismo, antitética al Cristianismo* (católico y protestante) *es el Iluminismo, que ha sido definido con justicia como «el proceso hecho al Cristianismo»*. Tres siglos de pensamiento la prepararon; los últimos años del siglo xvii la maduraron: la disputa entre «rationales» y «religionarios» — como escribe Bayle — se concluye con la victoria de los primeros; Francia, que primero pensaba como Bossuet, termina pensando como Voltaire. *La diana de la «crítica» y de la «razón» es el Cristianismo*: la revolución social, económica y política es sólo un aspecto de la gran revolución que trata de substituir la concepción cristiana por otra nueva concepción

(201) El dolor, según la religión cristiana, es una consecuencia del pecado original; negado el pecado de Adán, se niega también su consecuencia; luego, concluyen los iluministas, el hombre, por naturaleza, está hecho para vivir feliz en esta vida. En la negación del pecado original se ha de ver, especialmente en Francia, una reacción frente al jansenismo teológico.

de la vida. Cristo había dicho : «Mi Reino no es de este mundo»; los iluministas dicen: «El Reino del hombre es de este mundo; en él reside su felicidad y en él se cumple su destino». La antítesis no admitía compromisos (ni siquiera los admite hoy, como tampoco los admitirá nunca): en lugar de la fe se pone la razón; en lugar de lo sobrenatural, la naturaleza; en vez de la felicidad más allá de la vida, se pone la felicidad en la vida; y la Ciudad celestial se substituye por la Ciudad terrena. La *Civitas Dei* de San Agustín es una utopía, fruto de una «superstición», que ha hecho durante siglos desgraciada a la humanidad cristiana; dicha Ciudad debe ser substituída por la *Civitas hominis*, fruto de la «verdad» de la razón infalible y omnipotente, del orden natural que regula y gobierna las cosas para lo mejor. No se trata de reformar la religión de Cristo, sino de abatir la Cruz: no hay ni revelación ni redención de lo alto; cualquier concepción religiosa de la vida debe ser cancelada por la nueva religión de la razón: la misma razón es reveladora de su verdad. La razón acusa a la fe; Cristo es triste; sin Él, la Humanidad habría sido un poco más alegre. El «deseo de ser feliz» es un principio más universal, más uniforme (y presente en todos) que la misma luz natural. Con razón, pues, el «médico» que cura los males del cuerpo y hace más soportable la vida, es considerado, desde La Mettrie a Diderot, como el «verdadero filósofo». *Hacer la vida «bella y buena» es lo que se pide a la ciencia, el instrumento capaz de dominar la naturaleza y de dar la felicidad.* El primer lugar le corresponde, pues, a las «ciencias de la naturaleza»; la geometría pasa a segundo término. Newton, que había puesto las matemáticas al servicio de la física, se gana un primado absoluto. Las ciencias naturales (y no la fe) construirán rápidamente (202) la nueva ciudad celestial, la ciudad de la futura felicidad terrena. Experiencia y razón son, a su vez, los instrumentos de la búsqueda científica; por consiguiente, el hombre — y sólo el hombre — es el constructor de su reino feliz, la medida de todas las cosas, según había enseñado Protagoras, el maestro del antiguo Iluminismo griego.

En realidad, no se trata, como podría parecer, de una ampliación ilimitada del poder y de la capacidad de la razón. Por el contrario, como hemos señalado, se da más bien una limitación de su aplicación al estudio de aquellos problemas cuya solución es posible. En el intento de construir una política sin derecho divino, una moral sin bases teológicas, una teoría del conocimiento limitada a los fenómenos de la experiencia y una religión sin dogmas y sin misterios,

(202) La máquina de Watt, el pararrayos de Franklin y otros descubrimientos alimentaban las más encendidas esperanzas de otros prodigios científicos.

está implícita la renuncia a toda construcción metafísica, a los «sueños» de la filosofía de los principios primeros o últimos. La audacia crítica de la razón iluminista, en el fondo, se detiene frente a los máximos problemas de la búsqueda especulativa. Ella teme que la indagación sobre estos problemas pueda disminuir la confianza en la potencia de la razón y engendrar el escepticismo — buen correctivo, había dicho Pascal — de la soberbia del hombre; y fundamento, añadimos nosotros, del fideísmo. Aún antes de la «crítica» kantiana, pero sin instaurarla, el Iluminismo francés (especialmente el de Voltaire) y el Empirismo inglés consideran la metafísica como el límite insalvable de la razón, so pena de incurrir en el escepticismo o de «caer» en la fe religiosa. Por esto, la razón del Iluminismo renuncia en el punto de partida a aquellas regiones del saber que le consta no podrá seguramente gobernar con el fin de poder dominar mejor a las otras. ¿Pero no es «natural» y «racional» la necesidad que tiene el hombre de superar los confines de la experiencia y de pedir una respuesta a los problemas de la metafísica? ¿Acaso no brotan de la misma razón y de la naturaleza humana estos problemas? A estas alturas, el Iluminismo deja de seguir la naturaleza y la razón y, violentando a una y a otra, niega la racionalidad y la universalidad de aquellas exigencias. Ésta es su abstracción, su contradicción: pone la naturaleza contra la naturaleza, la razón contra la razón. Y, evidentemente, hace supremos esfuerzos por comprimir el sentimiento. Sin embargo, se ve obligado a capitular frente al «sentido de lo bello» («el sentimiento es el alma de la poesía», dice Helvetius; en Alemania, Baumgarten escribe su *Aesthetica*) y frente al «sentido moral», potencia particular irreductible a la razón. Por otra parte, la *uneasiness* de Locke, inquietud y deseo, principio de la actividad del alma, es, junto a otros muchos, un motivo que tendrá éxito en el Romanticismo anti-iluminista.

Para el Iluminismo, el modelo de la humanidad es el «filósofo», no el antiguo, perdido tras los sueños de la metafísica, sino el nuevo, el «filósofo práctico», artífice de la futura felicidad de los hombres. *El «filósofo» substituye ahora a los modelos de otros tiempos* (al santo, al caballero, al cortesano, al *honnête homme*, etc.). La burguesía encuentra en este modelo su consagración.

El juez del «filósofo», «virtuoso e iluminado», no es Dios, sino la *posteridad*, el nuevo tribunal terreno y divino: los hombres felices del mañana adorarán a los «filósofos» que han preparado el paraíso en la tierra. De este modo, tampoco escapa a la secularización el concepto de eternidad.

Después de cuanto hemos dicho, se explica la decidida tendencia iluminista a revalorizar las épocas mundanas y a condenar las de

mortificación, tales como el Medioevo. Se hace ostentación de *esprit* y de agudeza, de gustosos motivos irreligiosos, tan agradables al paladar de los «espíritus fuertes», herederos de los *libertins* de salón y de los caballeros de la *honnêteté* del siglo anterior y, en parte, hijos del escepticismo religioso del *Dictionnaire* de Bayle (203). Los aristócratas no piensan que el Iluminismo, movimiento no destinado, como el Renacimiento italiano, a permanecer encerrado en el círculo de las clases intelectuales, se transformará muy pronto en dominio de la multitud, es decir, cuando con Diderot llegue hasta el pueblo y con Rousseau se deslice hasta la igualdad democrática y la soberanía popular (204). Entonces será cuando el movimiento se les vaya de las manos y, contra el espíritu y la intención del mismo Iluminismo, el *novus hordo*, tan dirigido, pasará del estado de reformismo pacífico al de violencia revolucionaria. Se incuban amenazadoras las ambiciones de la burguesía y las pasiones violentas del pueblo, el odio contra las intrigas de las clases aristocráticas y del alto clero. Se piensa ya en decretar — ¡sublime abstracción! — el puro estado natural de la «libertad, igualdad y fraternidad».

De esta breve síntesis de sus motivos fundamentales, resulta que el Iluminismo, descendiente en parte del racionalismo cartesiano, no está en modo alguno con Descartes. Este movimiento marca indudablemente un cambio en la filosofía francesa. Voltaire, divulgador de las ideas de Newton y Locke, fija, en el *Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV*, el 1730 como la fecha de la decadencia de la «philosophie chimérique» o cartesiana, suplantada gradualmente — con la introducción del sistema de Newton en la Academia de las Ciencias y con la difusión del pensamiento de Locke — por la filosofía «expérimentale» (que sólo acepta el método de la observación y del análisis), la cual veía en Descartes, y sobre todo en sus repetidores, un obstáculo para el progreso del pensamiento (205). Filo-

(203) Pierre Bayle (1647-1706) es autor del célebre *Diccionario histórico y crítico*, que, antes de la *Enciclopedia*, fué un órgano eficacísimo de difusión del escepticismo religioso. Según Bayle, los máximos problemas de la filosofía y de la religión son irracionales y por esto es mejor renunciar a resolverlos y entregarse a la pura fe. Es digno de señalar que Bayle tiene un concepto crítico de la historia; es necesario cerciorarse de los hechos con todos los medios; los hechos no sólo se han de aceptar basándonos en la autoridad de la tradición y en los testimonios transmitidos.

(204) Ya Thomasius (1655-1728) había distinguido el derecho de la moral, lo que es *justum* de lo que es *honestum*; y su discípulo Gundling (1671-1729) había sostenido que el derecho se debe considerar únicamente como *ordenación de las relaciones exteriores* de los individuos.

(205) Sin embargo, el mismo Voltaire (*Histoire du siècle de Louis XIV*, cap. XXXI) considera el método cartesiano como el hilo conductor para extraviarse en el laberinto del pensamiento humano.

sofía de la experiencia en el sentido más estricto: dentro del límite de los datos sensibles y, por lo tanto, con exclusión de la «experiencia» religiosa y metafísica. Los problemas referentes a Dios, al alma y al destino del hombre son condenados al ostracismo; a la moral no se le reconoce otra ley que la del amor propio y del interés. Descartes no se adaptaba a estas restricciones y por esto es combatido por los paladines del anticartésianismo, tales como Voltaire.

Y, sin embargo, el lockiano Voltaire y el sensista Condorcet afirman la universalidad y la inmutabilidad de la justicia natural, *«indépendente de toutes lois, de tout pacte, de toute religion»*, como escribe Voltaire. Esta es, como ha sido observado, una de las contradicciones de los filósofos del siglo XVIII: en «metafísica» quieren reducirlo todo a la sensación; en moral y en política apelan a la razón universal, a la justicia y al derecho absolutos. Combaten el innatismo cartesiano y el de los neoplatónicos de Cambridge y hacen apelación a la experiencia; al mismo tiempo, consideran la razón como la única e infalible guía de la verdad. Sin embargo, ésta ya no es la razón cartesiana, instrumento de deducción de verdades particulares partiendo de primeras verdades innatas, sino la razón que, mediante el proceso inductivo, asciende de los datos de experiencia a inmutables e infalibles leyes universales, reguladoras de la vida del hombre y de las cosas. Locke y Hume acaban por prevalecer sobre Descartes, Spinoza y Leibniz. Filosofía como exclusiva investigación de verdades naturales; aspiración a constituir toda forma de actividad humana en ciencia para descubrir sus leyes propias (ciencia de la economía, de la moral, etc.): filosofismo y cientismo. Sensismo anti-metafísico, pues, y al mismo tiempo universalismo racional, en tal grado que elimine todas las diferencias de lengua, de costumbres, de religión y de organización política entre los distintos pueblos. En la Naturaleza no existen desigualdades ni diferencias; por consiguiente, universalidad de la ciencia y de la filosofía, de la lengua y de la religión, de la economía y del Estado; de espaldas a la tradición, fuente de luchas y de calamidades; instauración de una sociedad cosmopolita, humanitaria y pacifista. También se da aquí contraste de ideas: pacifismo que prepara el incendio de la Revolución y la cadena de guerras que le siguen; mito del hombre primitivo, que vive según la razón y realiza la genuina naturaleza, y, por otra parte, mito del progreso, de la humana e infinita perfectibilidad, tal como fué teorizado por Jean Condorcet (1743-1794) en el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) (206).

(206) Para Condorcet, el perfeccionamiento de las facultades humanas no tiene ningún término y la perfectibilidad del hombre es «realmente indefinida». Por lo tanto, los progresos de esta perfectibilidad, «independiente

A pesar de lo poco que hemos dicho, resaltan los límites y la importancia del *Iluminismo*, uno de los grandes despliegues de la civilización occidental. Su eficacia renovadora es innegable; es más, su principal mérito y su obra más duradera son de carácter social y político. Promover el *mejoramiento* de la sociedad, renovar sus estructuras económicas, jurídicas y políticas, liberarse de lo viejo y de las supersticiones, de cuanto de muerto aún sobrevivía como rémora de la Edad Media, son los elementos positivos del Iluminismo. Su unilateralidad y por lo tanto su carácter abstracto residen en identificar la moral con la economía pública y privada, la filosofía con el progreso social, la religión con la superstición, es decir, en haber tenido en cuenta solamente la «felicidad» terrena o del hombre en el mundo, como si las exigencias espirituales, metafísicas y religiosas no fueran también una experiencia humana. Su polémica contra las abstracciones y los ascetismos contribuyó a dar un sentido más concreto a la vida social, a despertar un interés mayor por los problemas de la vida política. Naturalmente, es cuestión de medida: el Iluminismo, entusiasta del progreso con demasiada ingenuidad —de él hizo un mito y un ídolo (207)—, no siempre fué medurado en sus afirmaciones y negaciones: en efecto, identifica al hombre, a su existencia y destino, con la actividad terrena, con sus deberes y derechos de orden social y político. La ciencia no es más que un instrumento de mejoramiento social; la moral, una utilidad bien entendida; y la vida espiritual, un mecanismo de sensaciones que hay que utilizar para nuestra conservación y nuestro perfeccionamiento mundano. Aquí reside precisamente el límite del Iluminismo; su mérito está en haber estimulado el interés por estos problemas.

3. Voltaire y la *Encyclopédie*

Pontífice máximo de la nueva «religión» de las luces fué François Marie Arouet Voltaire (1694-1778); su evangelio, la *summa totius naturalis scientiae*, la *Encyclopédie* (208); sacerdotes del tem-

de todo poder que quisiera detenerla, sólo tienen como término la duración del globo en el que la naturaleza nos ha puesto». Lo mismo que hay leyes necesarias y constantes que gobiernan los fenómenos naturales, así hay leyes, también necesarias y constantes, que regulan las facultades intelectuales y morales del hombre.

(207) Este optimismo progresista fué cantado por el irlandés Jonathan Swift (1667-1745) en la célebre novela fantástica *Los viajes de Gulliver*.

(208) La *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, síntesis del saber de la época y poderoso instrumento de divulgación de las nuevas ideas iluministas, fué publicada entre el 1751 y el

plo, los enciclopedistas. Escritor brillante y sin prejuicios, ferozmente sarcástico, Voltaire divulgó en Francia la filosofía de Locke y la ciencia de Newton (*Metafísica de Newton*; *Elementos de filosofía de Newton*); ridiculizó el racionalismo optimista de Leibniz con la caricatura de *Cándido*, prestando, casi sin quererlo, un servicio a la tesis teísta, en cuanto que venía a combatir el posible panteísmo implícito en la doctrina de la elección necesaria del mejor de los mundos posibles; ridiculizó el antropocentrismo (*Micromégas*) y ni siquiera respetó la figura de Juana de Arco, la heroína de Francia, en la *Doncella de Orleans*, atroz escarnio del Medioevo heroico y religioso. Y, sin embargo, en este despiadado burlador de ideales y valores eternos hay algo profundo y serio: su risa casi siempre esconde un desolado pesimismo. La incurable locura de creerse el

1772 en veintisiete volúmenes, junto a cinco de «Suplementos» y a dos de «Tablas analíticas». En ella, además de D'Alembert (1717-1783) — que redactó el célebre *Discours préliminaire* — y Diderot (1713-1784) — que hizo el plan, la dirigió y la completó por sí solo — colaboraron, durante algún tiempo, los mejores ingenios de Francia. A pesar de que su divulgación fuera relativamente limitada, formó la nueva generación revolucionaria. Al grupo de la *Encyclopédie* pertenecieron los iluministas más avanzados, tales como Helvetius, D'Holbach, Condorcet, etc. La *Encyclopédie* vino en un cierto sentido a completar el *Dictionnaire historique et critique* de Bayle: éste había denunciado los errores del pasado, la otra hace el inventario de los nuevos conocimientos humanos. Bayle es crítico y también escéptico (no cree en la verdad del pasado y siente la tentación de no creer en otras); los enciclopedistas, críticos del pasado, creen dogmáticamente en las nuevas verdades. El *Discurso preliminar* de D'Alembert, científico y no filósofo, es de inspiración lockiana. Para él, en el fondo, la filosofía es la misma ciencia y, por esto tiene vedados todos los problemas que no se pueden resolver con la observación experimental. Por lo tanto, «los sistemas o, mejor dicho, los sueños de los filósofos sobre la mayor parte de las cuestiones metafísicas no merecen un puesto en una obra (la *Enciclopedia*) destinada únicamente a contener los conocimientos reales adquiridos por el espíritu humano». Dios, para D'Alembert (como para los demás enciclopedistas) es únicamente el «autor del orden del universo» y es extraño al hombre y a las cosas humanas. Las leyes inmutables de la naturaleza, revelando la acción del universo, revelan al mismo Dios. Diderot, además de novelas y narraciones, escribió obras filosóficas, entre las que se hallan los *Pensamientos filosóficos* y los *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza*, donde combate las doctrinas materialistas, que pretenden reducir la conciencia a un producto de movimientos fisiológicos. En los *Principios de la filosofía moral* siente la influencia de Shaftesbury. Sus doctrinas no tienen nada de original: las posibilidades del hombre son limitadas, pero aún no han sido utilizadas totalmente ni tampoco como es debido; las ciencias abstractas han ocupado demasiado los espíritus y ya es hora de que la filosofía se dedique al estudio de los «hechos», que son «su verdadera riqueza»; exaltación de las investigaciones científicas, instrumentos de progreso y también idóneas para confirmar la existencia de Dios más que las meditaciones de Descartes y de Malebranche.

centro del universo y objeto de la vigilante Providencia divina, hace vivir a los hombres lejos del buen sentido y les convierte en víctimas de ilusiones. Parece que quieren ocultarse tenazmente a sí mismos que la vida es un mal que ninguna Providencia se preocupa de mitigar. Los hombres, de suyo desgraciados y débiles, se hacen más desgraciados y débiles por las supersticiones y por la religión; y, al mismo tiempo, tan ridículos en sus vanidosas presunciones. En Voltaire se advierten no pocos acentos, no sólo de los *Essais* de Montaigne, sino también de los *Pensées* de Pascal, privados, sin embargo, de los profundos motivos religiosos pascalianos y, por consiguiente, reducidos a un verdadero escepticismo y a una completa desolación. Es más, Voltaire, en un escrito juvenil (*Anotaciones sobre los pensamientos de Pascal*, 1728), acepta la concepción pascalina de la condición humana como la única e inmutable condición del hombre. También su modo de concebir la historia como hija de la casualidad, por lo que los más grandiosos sucesos surgen de causas mínimas e insignificantes, y las instituciones y ordenamientos se reducen al arbitrio del individuo, tiene algo de pascaliano, de un Pascal despiadadamente antirreligioso; recuerda la famosa nariz de Cleopatra, que, si hubiera sido más larga, habría cambiado toda la faz del mundo. Sin embargo, Voltaire esboza un cuadro histórico como «historia del espíritu humano», es decir, de todos aquellos intentos que la humanidad ha hecho para liberarse de los prejuicios y gobernarse según la razón. Siguiendo el método de Bayle, considera como exigencia fundamental del historiador liberar la historia de todas las fantasías de que la han cargado el fanatismo, la credulidad y la superstición.

Optimistas, en cambio, son los escritores de la *Encyclopédie*. Burgueses, como D'Alembert y Diderot, carecen de la delicadeza aristocrática de Voltaire y de Montesquieu, y encierran en su obra el encubierto rencor de la burguesía contra las clases privilegiadas. Fanáticos de las nuevas ideas, creen firmemente en el progreso y en la curación de la sociedad merced a la difusión de las luces. Todavía alejados, en política, del extremismo, propugnan la libertad civil y religiosa sin apartarse, en el fondo, del espíritu reformador del absolutismo iluminado, aunque Diderot se acerca más que ningún otro al pueblo; escépticos en religión, sensistas en filosofía, utilitaristas en moral. Por otra parte, el hedonismo moral se repite en la obra titulada *Sobre el espíritu*, de Claude Adrien Helvetius (1715-1771) (209). El sensismo y la concepción mecánica de la naturaleza son

(209) La sensibilidad física es el único origen de las ideas; también el juzgar es sentir. De esta tesis, Helvetius deduce que el único móvil del hombre es el *amor propio*. «Si el universo físico está sometido a las leyes del

puro materialismo en *L'homme machine* de Julien Offroy de la Mettrie (1709-1751) (210). En los tiempos de la *Encyclopédie*, Paul Dietrich D'Holbach (1723-1789), de origen alemán, en su densísimo *Système de la nature*, considera el espíritu como una propiedad del cerebro (el hombre sólo es «un ser puramente físico» y el hombre moral es este mismo ser físico considerado desde un punto de vista particular) y pone en el ateísmo el «secreto de la felicidad». Así amonesta al creyente: «Oh supersticioso, vanamente buscarás tu bienestar más allá de los límites del universo, en el que mi mano te ha situado» (211).

4. Bonnot de Condillac

Más originales, sobre todo como filósofos propiamente dichos, son Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780) (212) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778).

movimiento, el moral se halla igualmente sometido a las del *interés*, el cual es, sobre la tierra, el poderoso encantador que cambia, a los ojos de todas las criaturas, la forma de todos los objetos». Es bueno lo que es útil.

Helvetius también trata el problema de la educación en el escrito póstumo *Sobre el hombre, sus facultades y su educación*. La sensibilidad respecto al dolor y al placer es el origen de todas nuestras pasiones y de todos nuestros talentos. La diversidad entre las pasiones y entre las facultades intelectuales depende de la educación, es decir, de la influencia que las impresiones y las ideas, que vienen del exterior, ejercen sobre nosotros: si las circunstancias externas y el ambiente social se hallan dispuestos en conformidad con el máximo rendimiento de nuestras facultades y de modo que regulen el mecanismo de las pasiones, se llegará a la producción de genios y héroes. El mito de la *omnipotencia de la educación* es llevado por Helvetius casi hasta el absurdo.

(210) En esta obra, La Mettrie se propone demostrar que entre el organismo humano y el animal no hay diferencia de cualidad sino de complejidad (el hombre ocupa un lugar más elevado en la escala de los seres porque tiene más necesidades). Hay una estrecha conexión entre la actividad psíquica y los órganos corpóreos. Quien se adueña del mecanismo se adueña del hombre: quien sabe cómo funciona la máquina es dueño de ella. Pero si el hombre se adueña de la máquina-hombre, ¡ya no es máquina, sino superior a ella!

(211) Un aspecto característico del Iluminismo, sobre todo del francés, es la llamada literatura *moralista*, dedicada al análisis sutil y libre de prejuicios de los sentimientos y de las pasiones humanas. Entre los moralistas más célebres recordamos a François La Rochefoucauld (1613-1680), que, en las *Sentencias y Máximas morales* (1665), advierte cómo en el hombre tienen las pasiones un poder ilimitado («resistimos a nuestras pasiones más por su debilidad que por nuestra fuerza»); Jean La Bruyère (1645-1696), autor de los *Caracteres*, y Luc de Clapiers de Vauvenargues (1715-1747), autor, entre otras obras, de *Reflexiones y máximas*. También La Bruyère y Vauvenargues vuelven a poner en las pasiones el fundamento y el origen de toda la vida humana.

(212) Nació en Grenoble en 1714 y murió en 1780. De 1758 a 1767 per-

— Con Condillac, el empirismo de Locke se transforma en sensismo. La sola sensación, de la que la reflexión no es más que una derivación posterior, es la fuente de nuestras ideas: misión de la filosofía es explicar la *génesis* de nuestros conocimientos. Todas las formas de actividad psíquica o facultades espirituales nacen de las sensaciones, no son más que *sensaciones transformadas*. Condillac, como es sabido, en su obra principal, titulada *Tratado de las sensaciones*, recurre a la célebre imagen de la *estatua* revestida de mármol y por tanto privada del uso de los sentidos. Si a la estatua se le da el olfato, el más pobre de los sentidos, y se le hace oler primero una rosa y después un ajo, se considerará como el propio olor de la rosa y del ajo. Pero bastan estas simples sensaciones subjetivas para explicar la génesis de todas las llamadas facultades espirituales. En efecto, cuando la estatua fija sobre la impresión olorosa toda su capacidad de sentir, se tiene la *atención*, de la que nace la *memoria*; cuando compara una sensación presente con una pasada, formula un *juicio*; cuando siente atracción por una y repugnancia por otra, manifiesta el *querer* o el *no querer*, de donde derivan los sentimientos del deseo, del amor, del odio, etc. Ningún sentido, a excepción del *tacto*, le proporciona al hombre la idea de algo exterior. Sólo el tacto lo hace salir fuera de la impresión subjetiva y le hace referir las sensaciones a objetos externos. Sin embargo, el tacto, que forma en el alma la idea de la exterioridad espacial, no nos asegura por entero la existencia objetiva del mundo exterior ni nos hace conocer si su esencia es material o espiritual. A pesar de su simplismo (la génesis de las facultades espirituales a partir de las sensaciones es sólo aparente: Condillac saca de las sensaciones lo que en ellas presupone y lo que, por tanto, la sensación, en su inmediatez y simplicidad, no contiene), el sensismo de Condillac influyó sobre amplios sectores de la filosofía francesa y europea del siglo XVIII así como sobre las doctrinas psicológicas posteriores.

Condillac llama a su filosofía la «nueva metafísica», es decir, la metafísica que, a diferencia de aquella otra «ambiciosa», no trata de penetrar la esencia de los seres ni las causas ocultas, sino que, en su «modestia», guarda la proporción debida con respecto a las debilidades del intelecto humano en sus investigaciones. Sin embargo, Condillac admite, además de la existencia de Dios, la del alma distinta del cuerpo y de naturaleza espiritual (213).

maneció en Parma como preceptor del infante Don Fernando. Entre sus escritos más significativos recordamos: *Ensayo sobre los orígenes de los conocimientos humanos*; *Tratado de los sistemas*; *Tratado de las sensaciones*.

(213) Condillac hizo una aplicación pedagógica de su sensismo en la obra *Curso de estudios*, compuesta para el hijo del Duque de Parma, del que

5. Rousseau

a) *El retorno a la naturaleza*. — Un lugar propio ocupa, en la cultura del siglo, Jean Jacques Rousseau (214), el mejor pensador del siglo XVIII francés. El enciclopedismo es optimista acerca de las posibilidades humanas de progreso y perfectibilidad; Rousseau se inicia como escritor con el *Discours sur les sciences et les arts* (1750), donde niega que las artes y las letras hayan contribuido al mejoramiento de la humanidad. Es más, en el *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1753), considera la ciencia, las artes y el progreso de la civilización en general como la primera causa de los males que afligen a la sociedad, de la distinción entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles. El Iluminismo exalta a la razón (aunque da una gran importancia al sentimiento y a la pasión); Rousseau, los instintos naturales. El primero se decide por la dignidad de la inteligencia; el segundo, por la dignidad de la conciencia, por el *sentimiento*, que es el fondo universal de la Humanidad. Rousseau, en pocas palabras, establece una oposición entre *cultura* y *naturaleza*. La primera es causa de

fué preceptor. Todas las facultades psíquicas no son más que sensaciones transformadas; por consiguiente, el niño, capaz de sentir, es también capaz de razonar. La instrucción debe comenzar por el conocimiento de las facultades físicas, de modo que en el educando nazca la necesidad de servirse de ellas. Es el *mito racionalista* trasplantado a la obra educativa y llevado hasta la paradoja. Condillac da gran importancia a las ciencias positivas.

(214) Nació en Ginebra en 1712. Temperamento inquieto y carácter suspicaz y difícil, llevó una vida agitada y vagabunda. Al tener noticia en París (en 1750) de que la Academia de Dijon había anunciado un concurso sobre el tema de «Si el renacimiento de las ciencias y de las artes había contribuido a la corrupción o a la purificación de las costumbres», tomó parte en él y ganó el premio. A este *Discurso* le siguió otro titulado *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Al retirarse a la tranquila residencia de Montmorency, escribió, entre otras, sus dos obras maestras: el *Contrato social* y el *Emilio*, que le ocasionaron fuertes persecuciones por parte de las autoridades políticas y religiosas. Obligado a dejar Francia, buscó en vano refugio en varios lugares, hasta que aceptó en Inglaterra la hospitalidad de Hume. Pero las buenas relaciones, por el carácter de Rousseau, no duraron mucho. De regreso a Francia, murió en el castillo de Ermenonville en 1778. Recordamos además sus *Confesiones*, célebre autobiografía.

corrupción: amor al lujo, sed de ganancias, lucha de egoísmos, causa de las desigualdades sociales, esclavitud del hombre, anulación de la autonomía de la persona, sofocación de la natural espontaneidad dentro de las artificiosas superestructuras del pensamiento lógico. La guerra de todos contra todos y el desenfreno de los egoísmos, que Hobbes veía en el estado de Naturaleza, Rousseau los ve, en cambio, en el de civilización y considera el estado natural como el reino de la inocencia y de la bondad (215). «Todo es bueno cuando sale de las manos del Autor de las cosas; todo degenera en las manos del hombre.» Lo mismo que las causas de la corrupción del hombre y de la desigualdad de la sociedad son accidentales (la propiedad, que ha causado el estado del rico y el del pobre; la magistratura, a la que se debe el del poderoso y el del débil; y el cambio del poder legítimo en arbitrario, al que se debe el estado de amo y de esclavo), pueden eliminarse y hacer posible el retorno a la naturaleza como ideal del progreso humano.

* Sin embargo, el «retorno a la naturaleza» no significa, al menos para el Rousseau del *Emilio* y del *Contrato social*, retorno al estado primitivo y salvaje de la humanidad, sino restauración de la «espontaneidad» e «integridad» de las fuerzas espirituales humanas. La condición natural del hombre, más que un estado de hecho, es un ideal, un criterio orientador. En efecto, como él mismo escribe, tal condición «es un estado que no existe, que acaso no haya existido y que probablemente no existirá jamás, pero del que es preciso tener un conocimiento exacto para juzgar rectamente sobre nuestro estado presente». Por otra parte, el mundo de la civilización y de la cultura no puede ser anulado, bien porque el hombre es un ser social por esencia, bien porque la civilización «ha hecho de un animal estúpido y limitado, un ser inteligente y un hombre». Por lo tanto, volver a la naturaleza, para el ginebrino, significa instauración

(215) Hemos visto recurrir muchas veces a este motivo a lo largo de nuestra exposición; enlaza con el llamado *mito del buen salvaje*, nacido después del descubrimiento de América y objeto de reflexión por parte del pensamiento laico y racionalista. La educación cristiana, como sabemos, se funda en la gracia sobrenatural, que eleva y salva al alma; la racionalista elimina la intervención sobrenatural y se basa en la *naturaleza* originaria, anterior a la civilización. De aquí nace el problema de si el hombre *auténtico* es el producido por la sociedad y por el progreso o el natural, anterior a las instituciones civiles. Nace precisamente de aquí el aludido mito del buen salvaje: el hombre, por naturaleza, es bueno; el mal es un producto de la civilización, corruptora y deseducativa. Las narraciones de los viajeros y de los misioneros del Nuevo Mundo favorecieron esta convicción. El «buen salvaje» tiene su apología en el *Robinson Crusoe* del inglés De Foë (1660-1731). Rousseau enlaza con esta tradición, que, renovada en el siglo XIX, en la actualidad aún no se ha extinguido.

de la naturaleza misma *en la* civilización, del hombre *en la* sociedad, de modo que se libere al hombre y a la sociedad de cuanto hay en la cultura de artificioso y de embarazoso, de mecánico y rígido, para que la interioridad triunfe sobre la exterioridad, el sentimiento sobre la inteligencia, la conciencia sobre la ciencia. Sólo así se vence el egoísmo (*amor propio*) y se ama el propio yo más profundo (*amor de sí*), la *humanidad* que está en cada uno de nosotros, por encima de todas las diferencias y desigualdades; se ama la libertad, a la que ningún hombre puede renunciar y de la que no debe ser privado. Contra el concepto de la «naturaleza corrompida», llevado a sus extremas consecuencias por el jansenismo, Rousseau mantiene la «naturaleza buena e inocente». Por esto la educación (a diferencia de cuanto se practicaba en las *Petites écoles* jansenistas) no debe constreñirla ni cambiarla, sino que debe limitarse a favorecerla en su desarrollo espontáneo.

b) *El pensamiento político.* — *El Contrato social* pretende ser el modelo de la reconstrucción ideal de la sociedad, con el fin de volverla al estado de la primitiva libertad natural dentro del ámbito mismo de la civilización. Por lo tanto, el problema de la libertad del individuo es planteado por Rousseau en relación de dependencia con la autoridad. La solución del problema, según Rousseau, es posible en una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y al bien de cada asociado, de modo que cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo permaneciendo libre. Este es el *contrato social*, que marca el paso del estado de naturaleza al civil. Con él cada individuo se hace miembro del todo, de la sociedad, que es un cuerpo moral, compuesto de tantos miembros cuantos son los votos de la asamblea. Así, el Estado resulta formado por los individuos que lo componen y no puede tener intereses contrarios a ellos, mientras que el individuo (y en tal caso se verá obligado a obedecer) puede tener una voluntad contraria a la general del Estado. Para Rousseau, por lo tanto, la *voluntad general*, que es expresión de la humanidad universal de cada uno de nosotros, tiende siempre a la utilidad pública, mientras que la *voluntad de todos* mira al interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares. Por consiguiente, es de la competencia de la voluntad general — es decir, del pueblo — la *soberanía*, ya que representa la fusión de los «yo» individuales, es decir, el «yo común». La soberanía no puede ser atribuida ni a un individuo ni a un grupo y, por lo tanto, Rousseau no acepta ni el absolutismo de Hobbes ni el sistema representativo: *la soberanía no*

puede ser representada ni enajenada (216). La ley que expresa la voluntad general es justa y en ella cada individuo encuentra presente y operante su verdadero yo. Por lo tanto, cada asociado, obedeciendo a la ley, se obedece a sí mismo y no deja de ser autónomo y libre. Es de competencia del pueblo soberano la iniciativa revolucionaria (217).

El *Contrato* de Rousseau pretende dar una nueva conciencia del derecho y alimentar los ideales democráticos. Los hombres de la Revolución darán una interpretación extremista del pensamiento rousseauiano: el derecho de la iniciativa del pueblo soberano será llevado a interpretaciones anárquicas.

Las ideas de Rousseau suscitaron fermentos, intolerancias respecto al estado presente y ansias de reformas y de novedad. El personalísimo e independiente iluminismo rousseauiano, con sus conceptos antiiluministas de «sentimiento», «conciencia» y «naturaleza», antitéticos a los de razón, ciencia y civilización, tiene ya algo de romántico y es como el alba de una nueva forma de cultura. Por

(216) Rousseau tiene presentes pequeños Estados (del tipo de los Cantones de la Confederación Helvética), en los que el pueblo puede ejercer directamente la soberanía (*democracia directa*).

(217) Antes de Rousseau, Francia había tenido un gran escritor político en el barón Charles Sécondat de Montesquieu (1689-1755), el autor de la agudísima sátira las *Lettres persanes* (1721), y del cuidado y meditado tratado, *L'esprit des lois* (1748). Los Persas de Montesquieu, llegados a París para estudiar la civilización occidental, quedan estupefactos ante lo absurdo de la ordenación política de la corte de Luis XIV, contrario al sentido común más elemental. Las instituciones ya no responden a los tiempos y, sin embargo, continúan sobreviviendo como peso muerto, en el que nadie confía. El aristocrático Montesquieu no es contrario a la nobleza, pero quiere que desarrolle una función política y social y no que conserve y acapare privilegios únicamente para servir de corona al monarca. Su cometido no debe ser el de la adulación negligente y vacía, sino el de proporcionar hombres a las clases dirigentes y al Estado y el de limitar el poder del rey en ventaja de todos, para impedir la consolidación del despotismo corruptor. Montesquieu indica como tipo ideal de la ordenación estatal la constitución inglesa, con división de los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial. Ello evita la excesiva autoridad de cada poder sin debilitar la unidad del Estado. Montesquieu sostiene además que las leyes y las constituciones están en relación con determinadas condiciones naturales (el clima, la naturaleza física) y que por esto valen para el pueblo que las ha originado en función de sus necesidades: son buenas mientras duran las circunstancias que las han producido. El pensamiento político de Montesquieu representó una gran novedad para la Francia absolutista y feudal: encendió más aún el deseo de la participación de todos los ciudadanos en la vida política, y acrecentó el odio contra las clases privilegiadas y el despotismo monárquico. Pero la monarquía y la nobleza, antes de la Revolución, no supieron sacar partido de las advertencias de Montesquieu, ni la Revolución supo sacar provecho de su pensamiento moderado ni llevar a la práctica el equilibrio de la división de poderes.

lo demás, todo el Iluminismo, con sus contrastes y contradicciones, con sus ansias y manías de reforma, a pesar de su racionalismo, de su antitradicionalismo y antihistoricismo, tiene algo de romántico o, al menos, contiene los elementos que preparan su superación en el Romanticismo.

c) *El pensamiento pedagógico.* — Los mismos principios que constituyen la estructura del pensamiento político de Rousseau sirven de fundamento a su doctrina pedagógica, desarrollada en el *Emilio* (218), la obra maestra de la pedagogía moderna. El problema del *Emilio* es el mismo que el del *Contrato*: *cómo debe conquistar el individuo su libertad e integridad de persona en la vida social*; sin embargo, en la obra pedagógica, el problema es tratado solamente en relación al proceso de formación de la personalidad, del que deberá nacer la «voluntad general» que se actúa en el Estado. El *Emilio* ha sido definido como el «escándalo» de la pedagogía naturalista, severa condena de la ordenación estatal que se ha de substituir por la restauración de los derechos de la naturaleza (219). En efecto, el tipo de educación formulado y descrito por Rousseau es la *educación natural*, en el doble significado de condena de la corrupción y del convencionalismo de la vida civil (*significado negativo*) y de educación conforme al proceso de la naturaleza del espíritu en su formación espontánea y autónoma (*significado positivo*).

La célebre proposición con que comienza el libro («Todo es bueno al salir de las manos del Autor de las cosas, todo degenera en las manos del hombre»), además de ser la adopción de una actitud contra el jansenismo y el pietismo, para los que el hombre se halla corrompido por el pecado original, indica la necesidad de *aislar* al niño, apenas nacido, de la sociedad y de mantenerlo lejos de sus falsas e hipócritas formas que corromperían la tierna naturaleza, así como también de llevarlo al campo, manteniéndolo en *contacto con la naturaleza libre y pura*, donde se le enseñará el «oficio de ser hombre»; así, pues, por una parte, *pesimismo social*, y, por la otra, optimismo natural. Por lo tanto, en su primera fase, *la educación se debe basar solamente sobre las capacidades naturales del niño y ejercitarlas en relación a las cosas que le interesan y le impresionan*. El espíritu es *auto-formación* según leyes *intrínsecas* a su misma naturaleza; no es un dato, sino una actividad en formación, que crece

(218) «Emilio» es el nombre del protagonista de la novela pedagógica de Rousseau, al que éste finge educar en las distintas fases de su desarrollo según sus principios, lejos de la sociedad, en el campo.

(219) El *Emilio* vuelve sobre las huellas de la novela *Pablo y Virginia* de Jacques-Henri Bernardin de Saint Pierre (1737-1814).

Tracks, footprint

sobre sí misma y por sí misma, construyendo *libremente* su mundo. Para Rousseau, es *natural* la educación que *respete el proceso espontáneo de la naturaleza humana*, «es decir, la que forma al hombre de la naturaleza» y no hace de él un salvaje que haya de vivir en la selva. Tan es así que a esta primera fase le sucede otra que podemos llamar *social*. En otros términos, formar al hombre de la naturaleza significa *tender al desarrollo natural del educando* y, según éste, *determinar las leyes de la educación y no viceversa*.

Aquí reside también el significado rousseauiano de la llamada educación negativa: el educador *debe abstenerse de anticipar, mediante cualquier acción extrínseca, el desarrollo natural del educando y debe dejar que la naturaleza obre por sí misma*. No es el niño quien debe subordinarse a las prácticas educativas del maestro, sino *el maestro quien debe subordinar su obra a las exigencias naturales y a las leyes interiores del desarrollo del niño*. Esto no significa que la obra del maestro sea absolutamente *pásiva*. El niño se desenvuelve en un ambiente, que, si no es adecuado, obstaculiza y deforma tal desarrollo. El educador tiene la misión de impedir las influencias nocivas, de quitar los obstáculos, de poner al niño en contacto con cuanto puede desarrollar su actividad, no interviniendo directamente, sino *mediante las cosas*, de modo que *el niño reciba las lecciones de la naturaleza y no de los hombres*. Como escribe Rousseau, «*el niño sólo debe hacer lo que quiera, pero debe querer solamente lo que vosotros queráis que él haga*». Así, el niño cree «siempre que él es el amo, mientras que en realidad lo sois vosotros. No hay ninguna sujeción tan perfecta como la que conserva la apariencia de la libertad». Por consiguiente, educación negativa significa también *educación indirecta*.

Rousseau describe en sus fases particulares el proceso del desarrollo natural del hombre, con el que debe uniformarse la educación. Según estas fases, distingue cuatro momentos educativos: el de los seis primeros años, el de los seis a los doce, el de los doce a los quince, y el posterior a los quince años (220).

Principio fundamental de la filosofía de Rousseau es el de que

(220) En esta división de las épocas del desarrollo y de la educación hay algo de artificioso y de arbitrario. Para el ginebrino, en cada una de estas fases se desarrolla una nueva facultad espiritual, que hace nacer en el educando nuevas necesidades y nuevos intereses. Rousseau termina así por encuadrar los motivos originales y vivos de su pensamiento educativo en un rígido esquematismo, que va contra la naturaleza tan exaltada por él. El *Emilio* se halla compuesto por cinco libros, los primeros de los cuales responden a las cuatro fases de la educación; el quinto, dedicado a la educación de la mujer (de Sofía, la futura esposa de Emilio), es de escaso interés, hasta el punto de que el mismo autor no se cuidó de completarlo.

cada edad tiene su perfección, su madurez: «La naturaleza quiere que los niños sean niños antes de ser hombres. Invertir este orden es producir frutos precoces, que no tendrán ni madurez ni sabor y que no tardarán en corromperse; es obtener jóvenes sabihondos y viejos infantiles. La infancia tiene ciertos modos de ver, de pensar y de sentir totalmente especiales; nada es más necio que pretender substituirlos por los nuestros». No hace falta ganar tiempo, sino perderlo; «es preciso dejar que la infancia madure en la infancia». Lo que parece tiempo perdido reportará futuras ventajas, lo que se obtiene no haciendo, sino impidiendo «que se haga algo».

Nacemos ignorantes, *pero capaces de aprender* y debemos disponernos a aprenderlo todo con el ejercicio de nuestras facultades. Si un hombre naciera ya hecho, ni sabría nada ni conocería a nadie. «Los colores nada dirían a sus ojos, los nombres no resonarían en sus oídos, y los cuerpos que tocara no llamarían a las puertas del suyo y ni siquiera sabría que tenía uno.» Todo debemos conquistarlo nosotros: también debemos aprender a sentir, ya que el funcionamiento de nuestros órganos sensoriales depende del uso que hacemos de ellos. La educación comienza desde el nacimiento: «*La experiencia anticipa las lecciones*». Por esto el niño, apenas nace, debe ser dejado en plena libertad de movimientos, en la inquietud de los primeros años, en la manía de tocarlo y de manejarlo todo, en las pruebas con que la naturaleza le enseña a través del tiempo a conocer el dolor y le habitúa a soportarlo. Con nuestra intervención, aprimariaríamos estas actividades, impediríamos este aprendizaje indispensable y le daríamos al niño caprichos y malos hábitos, de los que solamente nosotros seríamos los responsables. En los primeros años es preciso concederle al niño «más libertad auténtica y menos imperio, dejándole que haga por sí mismo más que permitirle exigir de los demás».

De los seis a los doce años, la vida de los sentidos se despliega en toda su potencia; el niño se construye su *mundo sensible* con los materiales adquiridos en la primera edad, enriquecida ahora por el contacto directo con las cosas. En esta fase, *el niño es todo él sensación y, por tanto, sus ideas deben limitarse a las sensaciones*. Según Rousseau, la fantasía todavía no se ha desarrollado y por esto las leyendas y las fábulas no tienen ninguna eficacia educativa. Incluso el proceso del lenguaje debe dejarse en libertad, debiendo ser también una conquista personal del niño (221). El chico no com-

(221) Escribe Rousseau: «Es pedantería insoportable y preocupación de las más superfluas pretender corregir en los niños todas las pequeñas faltas cometidas contra el uso; pues ellos acaban por corregirlas siempre con el tiempo y por sí mismos».

prende en esta edad qué es el *deber* o la *obediencia*; por lo tanto, es inútil mandarle, infligirle castigos o razonar con él, puesto que aún no sabe razonar. También la disciplina es una conquista suya y no una imposición dependiente del albedrío del educador. El niño se habituara a ella mediante la *dependencia de las cosas* y no de nosotros; cometido del educador es precisamente mantenerlo en esta *dependencia natural*, que le viene impuesta por las fuerzas físicas de la naturaleza que lo rodea. «Que él sienta al pasar de los días y sobre cabeza ajena el duro yugo que la naturaleza impone al hombre, el pesado yugo de la necesidad, bajo el que es preciso que cada ser se pliegue; que vea esta necesidad en las cosas y nunca en el capricho de los hombres, y que el freno que lo retiene está en la fuerza y no en la autoridad». Tal necesidad no es sentida por el niño como una imposición y una limitación de su libertad, sino como una imposibilidad insuperable. Esta *disciplina natural* lo prepara para que se dé cuenta de la *disciplina moral*.

Por último, en esta edad, el niño no está en condiciones de comprender ideas o razonamientos; de él sólo se conseguiría que aprendiera palabras sin comprenderlas. *Por esto, no debe dársele ninguna instrucción en forma de lecciones verbales.* En contacto con la naturaleza aprenderá más y, sin leer ningún libro, recibirá de ella las primeras lecciones de geografía, física, astronomía, etc. El niño, en esta edad, debe trabajar, actuar, correr, moverse, robustecer su cuerpo. Tiene el derecho de poseer «el arte de ser ignorante». Sin embargo, en compensación, *«habrá aprendido a pensar con su cabeza y a observar con sus ojos».* Tendrá pocas ideas, pero claras; no sabrá nada de memoria, pero mucho por experiencia.

De los doce a los quince años está, en cambio, en la *edad de la instrucción y del estudio*. Éste es un período de vigor intelectual y de exceso de fuerzas, debiendo cuidar el educador de poner al educando en condiciones de emplearlo bien para sacar todo el provecho posible. El chico aún no tiene intereses morales y no está en condiciones de comprender las relaciones sociales; *sólo se interesa por lo que es útil, y su curiosidad se vuelca sobre los fenómenos y las cosas de la naturaleza.* Por consiguiente, es preciso desterrar todas las nociones inútiles: *«No más libro que el mundo, no más instrucción que los hechos».* La educación debe tener el cuidado de estimular en él la *búsqueda autónoma*: debe plantear problemas y dejar que el alumno los resuelva por sí mismo. «Que no sepa nada porque vosotros se lo hayáis dicho, sino porque lo haya comprendido por sí mismo; *que no aprenda la ciencia, sino que la invente*». No es preciso preocuparse por darle al educando una cantidad de conocimientos cada vez más rica, *sino de formarle el juicio y de susci-*

to tener esp!
to excita

tarle el deseo de adquirirlos. Como escribe Rousseau, «no se trata de enseñarle las ciencias, sino de inspirarle el gusto de amarlas y el método para aprenderlas, cuando esté mejor desarrollado».

De los quince años en adelante, el joven — educado ya en el contacto con las cosas — está en condiciones de comprender las relaciones de hombre a hombre; en él se despierta la conciencia social y germina el mundo del sentimiento, de la moral y de la religión. Extirpar las pasiones significa ir contra la naturaleza y la obra de Dios; cometido del educador es el de impedir que se desvíen de su curso natural. De la pasión fundamental que es «el amor por nosotros mismos», si se deja obrar a la naturaleza, surgirá el amor hacia los otros. La piedad por los sufrimientos humanos, la amistad, la justicia, etc., conducirán al joven a obrar en pro de los demás: obrando el bien se llega a ser bueno. El educador debe hacer conocer al educando el corazón de los hombres; no como ha sido pervertido por la sociedad, sino en la pureza de su naturaleza. Sólo así podrá leer en el corazón de sus semejantes y adquirir conciencia de la común humanidad y de su valor, y respetarla. De este modo, la educación natural, rescatando la naturaleza auténtica del individuo, cumple su función regeneradora de la sociedad corrompida por la civilización.

En esta edad nace también la conciencia religiosa. Hablarles de Dios antes de esta edad a los educandos es, según Rousseau, darles ideas falsas de la divinidad. La religión que se ha de enseñar es la que brota de la misma conciencia del hombre: fe en un Ser supremo creador del mundo y garantía de toda justicia (religión natural). Éste es el contenido de la célebre Profesión de fe, que Rousseau pone en boca del Vicario Saboyano.

No pueden escapar al lector los elementos «utópicos» y «abstractos» de la pedagogía rousseauiana. Emilio es educado solo, sin compañeros, sin familia; aparentemente libre, es manejado por el educador-director, que le crea continuos artificios para formarle un ambiente artificial; por último, a los quince años, es un muchacho estúpido. Pero Rousseau no termina aquí; es el teórico de la educación espontánea y libre, que reivindica la fuerza educativa y formativa del sentimiento; es el pensador que plantea el problema de la reconquista, por parte del hombre, de su verdadera autenticidad, de su naturaleza pura, genuina, primordial. El «deísta» e «iluminista» Rousseau es uno de los padres del Romanticismo (222).

(222) El Emilio influyó sobre los programas de legislación escolar de la Revolución, aun cuando los distintos proyectos legislativos presentados a las asambleas ni siquiera pudieron ser discutidos. La atención, en la época de la Revolución, se vió sobre todo atraída por el problema de la educa-

6. El Iluminismo italiano

Las ideas iluministas también tuvieron en Italia una amplia difusión, y tal influencia — el pensamiento de Vico no tuvo ninguna resonancia más allá de las fronteras — sirvió para ligar la cultura italiana a la europea. Sin embargo, hay que recordar que no sólo la filosofía viquiana sino también buena parte del Iluminismo italiano enlaza con la tradición itálica; en efecto, por lo que respecta a los problemas científicos, continúa la tradición de la escuela de Galileo, que en 1657 adquiere nuevo vigor con la *Accademia del Cimento*; en cuanto a los económicos, sociales y jurídicos, aporta una contribución notable y original. Por otra parte, también es verdad que algunos de los iluministas de Italia templaron la abstracción de las doctrinas importadas con el historicismo de Vico (223).

ción popular. Los «derechos del hombre» hubieran sido para el pueblo letra muerta sin la instrucción, que debería haber tenido que eliminar la desigualdad entre los ciudadanos y poner a todos en condiciones de ejercer los propios derechos; de aquí el derecho de todo ciudadano a la instrucción. Dado que el Estado tiene interés por la elevación intelectual y moral del pueblo, es deber del Estado abrir escuelas para el pueblo de las ciudades y de los campos con el fin de que cada uno pueda gozar plenamente de sus derechos. Naturalmente, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* era central en el programa de instrucción elemental y con ella la enseñanza de los principios universales de la moral. La educación elemental debía ser *gratuita* (no obligatoria) y administrada por maestros seculares (*escuela laica*).

Estas ideas se hallan desarrolladas especialmente en las *Relaciones* de Charles Talleyrand (1754-1838) y del marqués Jean de Condorcet (1741-1794) — estas últimas son el documento más importante de la pedagogía de la Revolución — presentadas a la Asamblea, pero sin ser discutidas siquiera. En las de Condorcet se encuentran elementos aplicados posteriormente.

Al predominar la tendencia jacobina, fué sostenido el principio de que, después de los primeros años, el Estado debe hacerse cargo de los niños para instruirlos y mantenerlos gratuitamente en «casas de educación», en promiscuidad de sexos. Estas ideas radicales fueron sostenidas por Lapelletier en un proyecto presentado en 1793 por Robespierre ante la Convención. A éste se le opuso el más moderado de Lakanal (1726-1815), que se hizo ley en 1794. Contemporánea a estos proyectos es la ofensiva contra la enseñanza administrada por las Órdenes religiosas.

La Convención, que tanto se interesó por la instrucción elemental, descuidó la de los grados superiores. La aplicación práctica de las ideas y de las discusiones, que tuvieron lugar en el período de la Revolución, fué llevada a cabo en los años que le siguieron.

(223) Así Mario Pagano (1748-1799), uno de los mártires del 99, de Brianza (Basilicata), autor de los *Ensayos políticos sobre los principios, progresos y decadencia de la sociedad*, en los que elabora algunas tesis de Vico

Verdaderamente, en el campo de la pura especulación teórica no encontramos un pensamiento original: se difunde la ciencia de la naturaleza de Newton, el empirismo de Locke y el sensismo de Condillac. Sin embargo, la filosofía italiana de la segunda mitad del siglo XVIII, a pesar de ser empirista y sensista, aparece ya como crítica del empirismo y del sensismo a partir de Antonio Genovesi (1712-1769) (224). En Genovesi, racionalismo y empirismo se equilibran: es necesario no perder el contacto con los datos de hecho, pero también se precisa no aceptarlos acríticamente. Los datos de hecho son el punto de partida, pero deben ser sometidos a la crítica de la razón, la cual, precisamente como analizadora y ordenadora de los hechos, tiene un poder que los sobrepasa. En otros términos, *la razón posee los principios con que ordena y critica el material proporcionado por los sentidos*.

Como hemos señalado, sobre todo son los problemas de orden práctico los que interesan a los pensadores italianos de esta época, tales como los de estadística, economía y derecho. Los centros más activos son Nápoles y Milán (225): los Borbones y María Teresa,

en el espíritu del Iluminismo (las leyes de la historia no son distintas de las del mundo físico y el nacimiento y la decadencia de las naciones obedecen a un orden fatal) y Vincenzo Cuoco (1770-1823), del que en seguida hablaremos.

(224) A diferencia de Genovesi, que se halla bajo la influencia de Locke, Francisco Soave (1743-1806), profesor en Parma, se halla bajo la influencia de Condillac, que, como hemos dicho, fué durante un decenio profesor, en Parma, del hijo del Duque. Los escritos filosóficos más importantes de Genovesi son: *Lógica para los jóvenes*, *Meditaciones filosóficas*, *Elementos de ciencias metafísicas*. Entre los críticos de Locke recordamos a Pablo Matías Doria (1662-1746) y entre los de Condillac al saboyano cardenal Segismundo Gerdil (1718-1802). Advuértase que la *Enciclopedia* fué impresa en Italia dos veces: en 1758 y en 1770.

(225) En 1757 fué fundada en Nápoles la primera cátedra de Economía política regentada por Genovesi, autor de la obra *De las lecciones de comercio, o sea de economía civil*. Gran fama de economista tuvo el abate Fernando Galiani de Chieti (1728-1787), autor del ensayo *De la moneda* o de los *Diálogos sobre el comercio de los granos*. Representante típico del abstractismo iluminístico es el marqués Cayetano Filangieri (1753-1788), que en la obra *La ciencia de la legislación* diseña un ordenamiento de leyes válido para todos los pueblos, en todos los tiempos y en todos los lugares. Filangieri, que se inspira en Montesquieu, tiene absoluta confianza en la acción reformadora de la ley.

En Lombardía, la influencia del iluminismo francés es más vasta. Los dos hermanos Pedro (1728-1797) y Alejandro (1741-1816) Verrí y César Beccaria (1738-1794) (autor del célebre tratado *De los delitos y de las penas*, donde critica la pena de muerte y la tortura) son los propagadores más eficaces de las nuevas ideas a través del diario *Il Caffè* (1764-66). El centro era una Academia, llamada *Società dei Pugni*.

favoreciendo la difusión de las nuevas ideas, trataban de debilitar el poder del Estado pontificio. A través de las propuestas y de las actividades reformadoras, de la obra de simplificación y de clarificación y de la crítica de las instituciones, no sólo se renueva la cultura, sino que también se desarrolla y se madura la conciencia nacional. *El fermento de la segunda mitad del siglo XVIII es la introducción al Resurgimiento italiano.*

El movimiento reformador también se dejó sentir en el campo de la instrucción y de la educación. Lo mismo que en Francia y en otras partes, también en Italia fué ásperamente criticada la instrucción de los jesuitas y de otras órdenes religiosas, consideradas como formalistas y alejadas de la vida real y de las nuevas ideas. La instrucción popular, a pesar de la obra de los escolapios y de los Hermanos de las Escuelas cristianas, por ser la más descuidada, atrajo mayormente la atención de los reformadores, que, como sabemos, veían en el saber una de las condiciones indispensables del progreso y de la felicidad del pueblo. Pero, en el fondo de la polémica, se descubre un móvil político: la afirmación, por parte de los Príncipes, de los derechos de la autoridad estatal (*regalismo o jurisdiccionalismo*) frente a los de la Curia. La instrucción, en esta lucha, tuvo su importancia; los Príncipes reivindicaron el derecho de enseñar como un título de soberanía del poder civil, es decir, trataron de poner la instrucción bajo la dependencia del Estado con objeto de organizarla en armonía con los intereses del mismo Estado (*secularización de la escuela*), aun obligando a maestros y a estudiantes a respetar la ortodoxia. *La educación vino a ser un asunto de Estado.*

Este movimiento reformador dió lugar a muchos *planes* y *proyectos* de reforma de la instrucción (226), conducentes todos ellos a hacer de la escuela un monopolio estatal y a secularizarla con la supresión de la enseñanza privada (de los eclesiásticos y especialmente de los jesuitas), con la prohibición de hacer uso de libros escolares no aprobados por el Estado, con la modernización de los programas de la enseñanza media y universitaria y con la apertura de escuelas elementales gratuitas. La supresión de la Compañía de

(226) La República de Venecia encargó a Gaspar Gozzi (1713-1786) redactar un plan de estudios; en Lombardía fué renovada la organización de la Universidad de Pavia y atendida por María Teresa y por José II la instrucción popular (para dirigir y organizar las escuelas fué llamado el P. Francisco Soave, ya recordado); en Toscana, Leopoldo I inició reformas en la instrucción de los seglares y eclesiásticos; en el Ducado de Parma y de Plasencia, el P. Pablo María Piciandi redactó la *Institución para los nuevos estudios reales*; en el reino de Nápoles, además del *Proyecto* de Genovesi, el siciliano Juan Agustín de Cosmi (1726-1810) redactó un plan de reforma de la Universidad de Catania.

Jesús (1773) agudizó más aún el problema de la reorganización de las escuelas (227).

Entre los escritores de pedagogía sobresalen Antonio Genovesi y Cayetano Filangieri, ya recordados. Genovesi fué el primero que desde la cátedra de Economía política *dió sus lecciones en lengua italiana* y no en latín, con objeto de que la enseñanza se hallara en contacto más directo con la vida. Para Genovesi, el problema de la educación es un aspecto parcial del problema general de la reforma económica del país: supresión de los privilegios feudales, renovación de los instrumentos de producción e instrucción y elevación de las masas populares. No admite el derecho del pueblo a la instrucción, sino que, de acuerdo con los escritores franceses, considera a ésta como uno de los coeficientes decisivos del bienestar social. Expulsados los jesuitas del reino de Nápoles (1767), Genovesi fué encargado de redactar un *Proyecto* de reforma de la escuelas. En él tiene en cuenta las condiciones efectivas de la sociedad de su tiempo y, en consecuencia, distingue dos grados de instrucción: a los artesanos y campesinos se les ha de enseñar a leer, a escribir y a hacer cuentas (escuela popular de orientación técnica); a la clase burguesa se la ha de ejercitar en el estudio de las *ciencias útiles* (física, matemática, economía). Además, la educación física se ha de extender a todos los grados de la instrucción, y se ha de luchar contra el analfabetismo de la mujer, elemento de degradación social. La escuela, para Genovesi, debe formar ciudadanos, ha de «formar cabezas para la República y no gramáticos ni disputadores para el café»; por esto debe desenvolverse bajo la dirección exclusiva del Estado.

Este sentido de concreción y realismo falta en Filangieri, que se ocupa de la educación en el libro IV de la *Ciencia de la legislación*, en la que se atienden los temas propios del Iluminismo (la instrucción como instrumento de bienestar nacional, omnipotencia de la obra reformadora, secularización de la escuela, etc.) en una atmósfera de abstracto racionalismo. A diferencia de Rousseau, Filangieri pretende que *primero se forme al ciudadano* y después al hombre: *el derecho de los individuos se ha de subordinar al interés del Estado*. Inspirándose en motivos de la educación de la antigua Esparta y de la *República* de Platón, afirma la necesidad de substraer a los niños del influjo de las familias y educarlos en institutos controlados por

(227) La lucha contra los jesuitas fué sostenida también por los *janse-nistas* italianos (entre los que recordamos a Escipión dei Ricci, obispo de Pistoia, y consejero de Leopoldo I de Parma), que se proponían reformar la jerarquía de la Iglesia Católica, atenuar lo que en ella había de mundano y poner a la altura de los tiempos la cultura del clero.

el Estado. Sólo una *educación política* puede conciliar la libertad del individuo con la obediencia al Estado: únicamente la *utilidad pública* actúa la felicidad de los individuos. La instrucción debe ser universal: gratuita para los braceros y de pago para los intelectuales (228).

7. El Iluminismo alemán

También el Iluminismo alemán tiene su fisonomía particular; debido a la influencia de la filosofía leibnizio-wolffiana, en la que se injerta, y a su carácter menos abstracto, no exaspera la contraposición de naturaleza y cultura. A excepción de Leibniz, como Italia a excepción de Vico, Alemania permanece extraña al movimiento filosófico europeo del siglo XVII y de la primera mitad del siglo XVIII; en las Universidades alemanas domina la escolástica protestante o católica. Sólo con Leibniz penetran las nuevas corrientes de la filosofía moderna y de su especulación cobra impulso un movimiento teórico muy cercano al Iluminismo (229).

También en Alemania tiene el deísmo sus sostenedores, adversarios de las religiones positivas, fruto del engaño y de la impostura

(228) Por encargo del Gobierno, Filangieri redactó un *Programa de Estudios*, en el que distingue dos órdenes de escuelas estatales: el *elemental* o popular y el *técnico-profesional* (este último de orientación científica y antihumanista, para la «burguesía»). Los proyectos de reforma escolar tuvieron mayor efectividad bajo el dominio napoleónico. La reacción austríaca y la borbónica detuvo su realización, pero las nuevas ideas alimentaron el movimiento del *Risorgimento*.

(229) Sobre la base del sistema leibniziano dió una sistematización escolar a la filosofía Christian Wolff (1679-1754), que unificó la cultura universitaria alemana del siglo XVIII e influyó no poco, incluso sobre Kant. Wolff imprime al Iluminismo alemán un carácter que lo distingue del inglés, francés e italiano: el de la razón entendida como método de análisis, de demostración de los conceptos y de sistematización rigurosa (*fundamentación de los conceptos* y, por tanto, de la validez de la misma razón). El fin de la filosofía se identifica, por lo tanto, con el uso de la actividad intelectual, en que consiste la felicidad del hombre. Wolff divide la filosofía en dos ramas fundamentales: *teórica* o *metafísica* y *práctica*; propedéutica común es la *lógica*. La metafísica se divide en *ontología* (tiene por objeto la realidad en general); *psicología* (tiene por objeto el alma); *cosmología* (tiene por objeto el mundo); *teología* (existencia y atributos de Dios). Wolff, bajo el influjo de los iluministas franceses, se aleja en muchos puntos de la filosofía de Leibniz: a) abandona el concepto de la mónada; b) el orden universal es necesario y no admite libertad de elección; c) las cosas no tienen una finalidad interna: son útiles, no en sí mismas, sino en cuanto son utilizadas por el hombre. Con Wolff, el Iluminismo se constituye en didáctica y cultura universitaria: sus numerosos y ponderados volúmenes forman la nueva *escuela* del saber enciclopedista y racionalista.

(230). En cambio, Gotthold Efraim Lessing (231), la figura más genial del Iluminismo alemán y gran escritor, reconoce la importancia de las formas históricas particulares de la humanidad, especialmente de las formas religiosas. La historia de las religiones no es un tejido de errores, de prejuicios y de engaños, sino que es la historia de la formación espiritual de la humanidad, la historia de la «*educación de la humanidad por obra de la revelación divina*». Tal revelación es gradual: de la forma más ingenua (infancia del género humano) progresa hacia formas cada vez más elevadas, hacia una religión natural y universal, que no está en los comienzos de la historia, sino en su término ideal (*historización del concepto de revelación*). La humanidad tiende a una espiritualidad cada vez más madura; y, para Lessing — este concepto tendrá una gran acogida en el Romanticismo —, vale más el *esfuerzo* tenso hacia la verdad que su *posesión*, *vale más la búsqueda perenne* (Romanticismo) *que la ciencia ya hecha* (Iluminismo). Si Dios, escribe Lessing, «tuviese en su derecha toda la verdad y en su izquierda sólo la aspiración a ella, con la condición de tener que errar eternamente extraviado, y me dijera: ¡elige!, yo me precipitaría con humildad a su izquierda y le diría: Padre, he elegido, ¡la pura verdad es sólo para ti!».

La instrucción iluminista se afianzó en Alemania en la segunda mitad del siglo XVIII con el *filantropismo*, en polémica con el pietismo. Iniciador del movimiento fué Hans Bernard Basedow (232),

(230) Representantes de este racionalismo religioso fueron Hans Christian Edelmann (1694-1767) y Samuel Reimarus (1694-1768), que, en la obra *Tratado de las principales verdades de la religión natural* (1754), afirma la falsedad de toda revelación, comprendida la cristiana, en contraste con la religión natural, la única verdadera.

(231) Nació en Hameur en 1729 y murió en 1781. Entre sus escritos filosóficos, el más importante es *La educación del género humano mediante la revelación divina* (1780). En la obra *El Laocoonte*, Lessing sostiene la concepción tradicional del arte. — Nuevas ideas estéticas anticipa, en cambio, Alejandro Amadeo Baumgarten (1714-1762), que fué el primero que usó la palabra *Aesthetica*. Para Baumgarten hay dos tipos de representaciones: las *sensibles* y las del intelecto (lógica). Las primeras son objeto de la ciencia estética y expresan un *discurso sensible*. Así, Baumgarten (como anteriormente Vico) trata de no hacer de la estética un grado inferior del pensamiento lógico y le reconoce al arte un valor autónomo y original. De Baumgarten recordamos las *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735).

(232) Nacido en 1724, expuso sus ideas pedagógicas en una *Relación a los filántropos y a los poderosos sobre las escuelas, los estudios y su acción sobre el bien público* (1768). En 1774 abrió en Dessau el *Philantropinum*, institución que comprendía una escuela para chicos de seis a dieciocho años y otra de preparación para maestros. Para su escuela, Basedow escribió la

que, bajo la influencia de Comenio, de Locke y especialmente de Rousseau y del Iluminismo francés, asumió la misión de reformar las escuelas alemanas. Para el filantropismo, la razón, guía universal y luz de la conducta (todos los hombres son seres racionales), anula las distinciones nacionales y sociales (*cosmopolitismo*). La naturaleza humana es buena (y no corrompida como pretendían los pietistas), por lo que la educación debe secundar su desarrollo y su libre despliegue; la escuela, libre de preocupaciones confesionales, debe contribuir a hacer felices a los hombres y a realizar el progreso de la humanidad.

El programa de instrucción formulado por Basedow es *realista* y antihumanista: las ciencias de la naturaleza, la geografía y la matemática ocupan en él un lugar preponderante respecto a las enseñanzas literarias. *Es preciso enseñar lo que es útil a la vida y con método intuitivo* (la observación directa o reproducción figurada de las cosas).

Contra el carácter utilitarista del filantropismo y del iluminismo en general ya está en movimiento la reacción de la pedagogía romántica, cuyos precursores fueron Lessing y Herder. Si a estos motivos les añadimos los del *Sturm und Drang*, que, bajo el influjo de Rousseau, y con Schiller y el Goethe de la primera época, pretende liberar al hombre de cuanto obstaculiza su desarrollo espontáneo, tendremos los elementos del paso, a través del Criticismo de Kant — todavía enraizado en el Siglo de las Luces —, del Iluminismo al Romanticismo. Además, precisamente de la misma ideología iluminista y cosmopolita, contraria a las tradiciones y a las individuaciones históricas, nacen los primeros conatos de nacionalismo, especialmente en Alemania y en Italia. El hombre «natural» del Iluminismo, contra los mismos dogmas del filosofismo abstracto, contribuyó primero a completar la unificación nacional de Francia y después a combatir y a demoler las formas del antiguo régimen; y, por último, a dirigir los principios revolucionarios, a despertar las tradiciones de los pueblos y su conciencia nacional.

Obra elemental (1774), colección de libros de texto con muchas ilustraciones (sobre el modelo del *Orbis pictus* de Comenio). El *Philantropinum* fué cerrado en 1793, pero otras instituciones semejantes a él florecieron en Alemania y en Suiza. Basedow murió en 1790.

EL ILUMINISMO

(Siglo XVIII)

Características
y problemática

La polémica contra la tradición y el primado de la razón infalible. Optimismo (las luces de la razón rescatarán a la humanidad de las supersticiones, de la autoridad y de todo mal) y pesimismo (el mecanicismo y la infinitud del universo hacen del hombre una entidad insignificante). El *estado natural* (opuesto al histórico) como reconquista de la espontaneidad primitiva y capacidad de renovación social y civil. El *deísmo* (religión natural) y el ateísmo (Toland, Tindal, Bayle, La Mettrie, D'Holbach). El predominio del newtonianismo y del empirismo lockiano. El advenimiento del *reino del hombre* y el *proceso hecho al Cristianismo*. Primado de las ciencias (fuente de progreso y de conquista del mundo) y la condena de la metafísica (saber ilusorio y fuente de escepticismo). El universalismo abstracto y el mito del *progreso* (Condorcet). Significado y límites del iluminismo.

El Iluminismo
francés

F. M. AROUET VOLTAIRE (1694-1778): divulgó a Locke y a Newton, ridiculizó el antropocentrismo y la tradición religiosa. Miseria del hombre, iluso y supersticioso incurable.

La *Enciclopedia*: creencia optimista en el progreso, espíritu reformador y curación de la sociedad con las luces de la razón y con los avances científicos.

Los
Enciclopedistas

D'ALEMBERT (1717-1783): autor del *Discurso preliminar* de inspiración lockiana (identifica la filosofía con la ciencia y con la observación experimental).

DIDEROT (1713-1784): exaltación de la ciencia y del estudio de los hechos. Combate el materialismo (la conciencia no es un producto de movimientos fisiológicos).

SINÓPTICO

El Iluminismo francés	Los Enciclopedistas	HELVETIUS (1715-1771): el <i>hedonismo moral</i>. LA METTRIE (1709-1751): <i>materialismo</i> (el hombre máquina). D'HOLBACH (1723-1789): el espíritu es una propiedad del cerebro. El ateísmo es la felicidad. <i>Proyectos de educación laica y utilitaria</i> (antihumanismo).
	Los moralistas	Análisis libre de prejuicios de los sentimientos y de las pasiones humanas. LA ROCHEFOUCAULD (1613-1680). LA BRUYÈRE (1645-1696). DE VAUVENARGUES (1715-1747).
	CONDILLAC (1714-1780)	La sensación es la única fuente de las ideas; cometido de la filosofía es el de explicar la génesis de nuestros conocimientos. Las ideas no son más que <i>sensaciones transformadas</i> (la imagen de la estatua).
	ROUSSEAU (1712-1778)	La crítica del mito del progreso y de la ciencia como causa primera de los males que afligen a la humanidad. Sentimiento y razón y oposición entre <i>cultura y naturaleza</i>. El <i>retorno a la naturaleza</i> como ideal o criterio directivo y no como estado de hecho. El <i>Contrato social</i> como modelo de la reconstrucción ideal de la sociedad y restauración de la libertad natural en el ámbito de la civilización. <i>Voluntad general y voluntad de todos</i>; el <i>pueblo soberano</i>. Pre-romanticismo de Rousseau. La <i>educación</i> como desarrollo espontáneo y conquista de la libertad de la persona. <i>Pesimismo social y optimismo natural</i>.

El Iluminismo
francés

ROUSSEAU

La educación *negativa e indirecta*. La *naturaleza maestra* es el gran libro del educando. La socialidad como educación para el amor entre los hombres. La religión natural.

MONTESQUIEU
(1689-1755)

Crítica del orden político de su tiempo (*Las cartas persas*). Crítica del despotismo corruptor. La división de los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), según la constitución inglesa, sin debilitar la unidad del Estado. Dependencia de las leyes con relación a las situaciones ambientales (clima, naturaleza física, etc.).

Característica: no contrapone cultura y naturaleza y tiene un vivo sentido de la tradición y de los valores religiosos.

WOLFF (1679-1754): unificó la cultura alemana del siglo XVIII; organizó la instrucción universitaria.

La razón como análisis y sistematización rigurosa (*fundamentación de los conceptos*). La división de la filosofía por problemas. El orden de las cosas es necesario y las cosas no tienen ninguna finalidad interna (son útiles porque son utilizadas por el hombre).

LESSING (1729-1781): la historia de las religiones no es un tejido de engaños y prejuicios, sino «la educación de la humanidad por obra de la revelación divina», que es gradual (de las formas ingenuas a la religión natural). La verdad es de Dios; al hombre sólo le pertenece la *búsqueda*. El paso al Romanticismo.

El Iluminismo
alemán

BAUMGARTEN (1714-1762): las *representaciones sensibles*, distintas de las del intelecto (*lógica*), son objeto de la *estética*. El arte es un valor autónomo y original.

EDELMAN (1694-1767) y REIMARUS (1694-1768): el *racionalismo religioso* (todas las revelaciones son falsas; sólo es verdadera la religión natural).

BASEDOW (1724-1790) y el *filantropismo*: la razón es guía universal de la humanidad (cosmopolitismo); la naturaleza humana es buena y es necesario secundar su desarrollo. Sólo se debe enseñar, *con método intuitivo*, lo que es útil.

Liga la cultura italiana con la europea y provoca su renovación; modera las tesis del iluminismo francés injertándolas en la tradición cultural de Italia. El Iluminismo como primer fermento nacional.

El Iluminismo meridional

El Iluminismo italiano

PAGANO (1748-1799): reelabora algunas tesis de Vico dentro del espíritu del Iluminismo (las leyes de la historia son las mismas del mundo físico).

CUOCO (1770-1823).

GENOVESI (1712-1763): establece un equilibrio entre las exigencias empiristas y las racionalistas (los datos de hecho son el punto de partida, pero han de someterse al análisis y al orden de la razón). La instrucción como *elevación de las masas populares*; *escuela popular* y *escuela burguesa* (con orientación técnico-científica).

GALIANI (1728-1787): crítica del mercantilismo.

FILANGIERI (1753-1788): las leyes son válidas para todos los pueblos, en todos los lugares y en todos los tiempos. La instrucción como instrumento de bienestar y de formación del ciudadano: *educación política*, confiada únicamente al Estado.

El Iluminismo lombardo

SOAVE (1743-1806): divulgó el pensamiento de Locke y de Condillac.

PEDRO (1728-1797) y ALEJANDRO VERRI (1741-1816).

BECCARIA (1738-1794): condena la pena de muerte y la tortura.

Centro del iluminismo lombardo fué la *Società dei pugni*; órgano, el diario *Il Caffè* (1764-1766). *La educación como «asunto de Estado»*.

CAPÍTULO XV

EL CRITICISMO DE KANT

1. El problema de Kant y el significado histórico del *criticismo*

La filosofía de Kant se inserta en el diálogo entre empirismo y racionalismo, precisamente en el momento en que el primero concluye en el escepticismo gnoseológico de Hume y el segundo en el dogmatismo metafísico de Leibniz y de Wolff.

Immanuel Kant (233), el más grande pensador del mundo moderno, se formó en este ambiente cultural; estudió la física y la matemática, con particular interés por las teorías de Newton y la filosofía según los principios del racionalismo de Wolff. El estudio de los empiristas ingleses y especialmente de Hume le condujo en una segunda época a la revisión del racionalismo (lo despertó, como él dice, «del sueño dogmático»), revisión de la que nació el *criticismo*,

(233) Nació en Königsberg (Prusia Oriental) el 22 de abril de 1724. Estudió primeramente en el «Collegium Fridericianum», instituto pietista de Königsberg, y más tarde en la Facultad de Filosofía de la misma ciudad. Después de haber profesado durante algunos años como preceptor privado en casas señoriales, ejerció en su ciudad natal la enseñanza libre y allí publicó en 1755 la *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo* (la principal obra del llamado «primer período»), en la que presentaba la hipótesis de que el sistema solar ha tenido su origen a partir de una nebulosa primitiva. Pero, mientras tanto, su atención era atraída cada vez más por los problemas filosóficos. En 1763 publicó el escrito *Del único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (perteneciente al «segundo período»). Algunos años después, en otro escrito titulado *Los sueños de un visionario aclarados con los sueños de la metafísica* (1766), se mofa de las inconcluyentes construcciones metafísicas y de la vana pretensión de alcanzar un conocimiento de lo suprasensible. En 1770, designado profesor de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg, inaugura su enseñanza con la disertación *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*. Este escrito inicia el período crítico del pensamiento

síntesis de las exigencias opuestas del empirismo y del racionalismo (234).

Kant podía constatar que la *física*, de Galileo a Newton, fundada en el procedimiento matemático, se había construido como ciencia rigurosa; por otra parte, la crítica de la experiencia, de Locke a Hume, había acabado por negar la validez objetiva de las leyes naturales. El análisis de la experiencia, que con Bacon y Galileo había sido uno de los elementos fundamentales de la construcción de la ciencia, con los empiristas se volvía contra la validez de las leyes científicas. El mismo escepticismo mordía incluso en los fundamentos de la *metafísica*, entendida como conocimiento racional de la realidad primera (Dios, el mundo en sí, el alma como sustancia). En efecto, por un lado, el racionalismo extendía a la metafísica el mismo procedimiento matemático con que construía el mundo de la naturaleza y, por otro, el empirismo reducía el pretendido conocimiento de lo suprasensible y a éste a una ilusión de la razón. El mismo escepticismo alcanzaba a la *moral*, que el racionalismo tradicional hacía depender de la metafísica.

Frente a esta problemática, Kant se propone resolver los siguientes problemas: a) *demostrar contra el escepticismo de Hume que el saber científico tiene una validez objetiva*; b) *el conocimiento sólo es válido dentro de los límites de la experiencia y, por consiguiente, no es posible fundar una metafísica como ciencia, aun reconociendo que la metafísica misma es legítima como exigencia y disposición natural del hombre*; c) *fundar una moral autónoma, o indagar si contiene los elementos suficientes para satisfacer — siempre en el ámbito de la moral — las exigencias metafísicas, que habían quedado insatisfechas en el ámbito de la razón teórica*; d) *indagar si es posible una representación finalista del mundo físico sin renunciar, sin embargo, a la concepción mecanicista de la naturaleza*.

De los cuatro problemas, es central el de la metafísica, y precisamente el de *si es posible una metafísica como ciencia* según la pretensión del racionalismo tradicional. Los racionalistas, desde

kantiano. Hasta 1781 no publica su primera obra capital, la *Crítica de la Razón pura*, sobre el problema del conocimiento, que vuelve de nuevo a atender en 1783 en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Kant hace la primera aplicación de los principios del criticismo al problema moral, tratado sistemáticamente en su segunda obra maestra *La Crítica de la Razón práctica* (1788). En el 1790 Kant publica su tercera obra fundamental, *La Crítica del juicio*, sobre la finalidad de la naturaleza. Murió en Königsberg el 28 de febrero de 1804.

(234) Sobre la moral kantiana también influyó Rousseau y especialmente el *Emilio*.

Platón en adelante, han construido siempre el «saber» metafísico que tiene por objeto lo suprasensible (y que como tal es *a priori*, es decir, más allá de la experiencia) confiando dogmáticamente en las fuerzas de la sola razón. Kant combate precisamente esta fe *dogmática* y ciega en la razón, causa de controversias interminables, del escepticismo y del descrédito de la metafísica. Antes de dejar el sólido terreno de la experiencia y de aventurarse en el mundo de lo suprasensible, donde toda audacia es posible, es necesario, según Kant, plantearse un problema previo: ¿tiene la razón humana la capacidad de conocer lo suprasensible? ¿Son fundadas sus pretensiones? Sólo sometiendo la razón *pura* (pura como actividad independiente de la experiencia) al juicio de la misma razón, es decir, sólo substituyendo el *dogmatismo* por el *criticismo* se podrá vencer el escepticismo, ahorrarle a la metafísica el descrédito y restaurarla sobre bases más sólidas. He aquí el significado de la *crítica* respecto al dogmatismo de los racionalistas y a las conclusiones escépticas de Hume: *establecer si es posible una metafísica como ciencia, sin confiar dogmáticamente en las fuerzas de la razón, sino a través de una crítica que la razón haga de sí misma*, y esto con la finalidad de poder juzgar si su pretensión de conocer el mundo de lo suprasensible (es decir, su pretensión de ponerse como «razón pura» independiente de la experiencia) es legítima o temeraria e infundada. Ést es el significado del título de la mejor obra de Kant: *Crítica de la Razón pura*.

Enfocado así el problema de la metafísica, tenemos que no puede ser afrontado si antes no se resuelve otro problema: el de *cuáles son las condiciones de la validez objetiva del saber en general*. En otros términos, al tratado del problema metafísico debe precederle el del problema del conocimiento. Precisamente el análisis de este problema es la parte «positiva» de la *Crítica de la Razón pura*, que no ha de entenderse como «todo» el sistema de Kant, sino como *introducción* a la solución del problema de la metafísica, que es el problema central del Criticismo (235).

(235) Adviértase cuán inexactas son las afirmaciones corrientes según las cuales Kant ha «eliminado» la metafísica, «destruido la metafísica del ser», etc. En cambio, el cometido de Kant, a través de la crítica del dogmatismo, es el de vencer el escepticismo e instaurar sobre nuevas bases la metafísica. Por consiguiente, es exacto decir que Kant critica *una* metafísica pero para defender *la* metafísica. Que lo haya logrado o no es otra cuestión; es más, como veremos, queda prisionero del enfoque gnoseológico y concluye negativamente.

2. El problema de la crítica y el conocer como *síntesis a priori*

Como sabemos, el problema del conocimiento nació con Bacon y con Descartes como problema del método para construir la ciencia de la naturaleza (matemática y física). Bacon había formulado el método inductivo experimental y Descartes el deductivo-matemático o del análisis del pensamiento.

Para los racionalistas, los elementos del conocer son principios racionales, *ideas innatas*, independientes de la experiencia, comunes a todos los seres racionales y, por tanto, *universales*. Partiendo de ellos, se deducían por análisis las otras verdades con *necesidad lógica*, según el modelo del procedimiento matemático. Con esto, según el racionalismo, queda fundamentada la experiencia de conocimientos *universales y necesarios*, de los que pende la validez objetiva de la ciencia. El racionalismo, además, había aplicado estos principios racionales a los problemas de Dios, del alma como substancia en sí y del mundo en su totalidad y había construido la metafísica.

Contra estas pretensiones, el empirismo de Locke a Hume, fundándose también en el análisis del pensamiento, niega que existan verdades innatas y trata de sacar todos nuestros conocimientos de la experiencia sensible. El conocimiento, para el empirismo, no es análisis deductivo, sino *síntesis*: el pensamiento añade experiencia a experiencia, datos sensibles a datos sensibles. Las leyes de esta síntesis son la «sucesión» y la «coexistencia», que no tienen nada de necesario ni de universal. La experiencia, en efecto, es siempre contingente (ha sucedido así, pero podía y podrá suceder de otro modo) y nunca necesaria; es relativa a lo que ha sucedido y su validez no puede extenderse al futuro y, por consiguiente, no es universal. Los datos de la experiencia no nos autorizan, por lo tanto, a que atribuyamos ningún valor objetivo a las leyes de la ciencia de la naturaleza, las cuales no son más que esquemas abstractos o ficciones creadas por el hábito. En cuanto a la matemática, es verdad que dicha ciencia tiene ligámenes necesarios y universales, pero también es verdad que su valor se halla limitado a las verdades de razón y no se extiende a las verdades de hecho. Por otra parte, dado que los datos de la experiencia no se pueden traspasar y que todo el conocimiento humano debe limitarse a ellos, no es posible una metafísica sino como conjunto de creencias que poseen un significado puramente práctico.

Como puede verse, el deductivismo racionalista no duda sobre

la eficacia del apriorismo analítico entendido como el procedimiento que establece una conexión necesaria entre todos los seres, único conocimiento objetivo y, por lo tanto, verdadero. El empirismo, a su vez, hace valer sus instancias críticas y precisamente la imposibilidad de deducir lo real concreto de principios apriorísticos abstractos, por lo que la experiencia viene a ser un doble límite de la razón tanto en lo que respecta a lo sensible como a lo suprasensible.

¿Cuál es la actitud que Kant asume frente a estas dos posiciones del problema del conocimiento para poder justificar, contra el empirismo y de distinta manera que el racionalismo, la matemática y la física como ciencias y para dar una respuesta al problema de la metafísica?

Kant observa que el procedimiento de los racionalistas es dogmático, en cuanto presupone ideas innatas a las que atribuye valor objetivo. Aun admitiendo que haya ideas innatas universales y necesarias, queda siempre por demostrar su valor respecto a la realidad externa, que está fuera de la mente y que, como realidad corpórea, es heterogénea respecto del espíritu. Igualmente arbitrario y dogmático es el empleo de los principios racionales para la construcción de la metafísica. Contra el procedimiento empirista observa Kant que en tal problema se descuida el examen de las condiciones que hacen posible la experiencia. El empirismo no tiene en cuenta que las impresiones sensibles siempre se presentan ordenadas y ligadas entre sí por *relaciones*, las cuales no pueden ser, a su vez, *datos* o *impresiones* sensibles, ni pueden ser formadas por el hábito, como pretende Hume. Por otra parte, el empirismo no explica la existencia en el sujeto de la exigencia de relaciones necesarias y universales (de *leyes*) entre los fenómenos naturales que constituyen el fundamento de los grandes progresos hechos por la matemática y por la física; como tampoco tiene en cuenta que, a pesar de la inutilidad de los intentos hechos por fundar una metafísica como ciencia, la metafísica sigue siendo una necesidad insuprimible del espíritu humano. En pocas palabras, *el empirismo cae en el error de no ahondar el concepto de experiencia, para ver si hay condiciones independientes de ella o a priori, que hagan posible la misma experiencia.* Para Kant, existen precisamente estas condiciones *a priori*, por lo que, en él, el problema del conocimiento, frente al racionalismo y al empirismo, se configura del modo siguiente.

Según el racionalismo, el procedimiento del conocimiento es deductivo: de ciertos principios innatos se deducen las otras verdades. El tipo de este procedimiento es el *juicio analítico*, en el que el predicado no expresa nada que no se halle contenido en el sujeto, sino que se limita a explicitarlo. Por ejemplo: «Los hombres son seres

racionales» es un juicio analítico, porque el predicado «seres racionales» no añade nada al concepto del «hombre», en el que está implícitamente contenido. Los juicios analíticos son necesarios porque el pensamiento no puede dejar de reconocer como verdadero en el predicado lo que ha conocido como verdadero en el contenido del sujeto y tal reconocimiento es *a priori*, independiente de la experiencia. Por consiguiente, los juicios analíticos tienen el mérito de ser universales y necesarios, pero tienen el defecto de ser estériles, en cuanto no aumentan el saber ya poseído, explicándolo solamente. Y este es precisamente el reproche que, según Kant, hace el empirismo al racionalismo.

El procedimiento típico del empirismo es, en cambio, el *juicio sintético*, mediante el cual se le añade a un conocimiento poseído otro nuevo. Por ejemplo, en el juicio «el agua tiene un peso específico mayor que el aceite», el predicado no es pensado en el contenido del sujeto, sino que por *síntesis* se le añade a éste como algo nuevo. Tal aumento de saber es meramente experimental, *a posteriori* y, por consiguiente, no tiene ningún carácter de necesidad ni de universalidad. El mérito del empirismo reside en haber reivindicado la *concreción* del conocimiento. Sin embargo, el racionalismo reprocha justamente al empirismo que, si ciencia es conocimiento de relaciones necesarias y universales entre fenómenos, el empirismo es incapaz de construirla (ésta era, en efecto, la conclusión de Hume, como hemos visto con anterioridad).

Habida cuenta de esta consideración crítica, resulta evidente que la insuficiencia y la unilateralidad de los dos métodos hace que Kant vuelva a plantear el problema en términos precisos: el «análisis» apriorístico de los conceptos no puede darnos a conocer la realidad; el conocimiento es «síntesis» o «conexión» de datos que sólo puede proporcionar la experiencia, pero la síntesis es imposible (y no puede tener validez objetiva) sin elementos racionales. Si el innatismo de los conceptos alimenta la ilusión del racionalismo acerca de un conocimiento *a priori* y sólo analítico, el carácter sintético del conocimiento hace nacer la ilusión del empirismo de que la sola experiencia sensible es suficiente para construir el saber. «Juzgar» (que para Kant es «conocer») no es ni «añadir» a una representación (sujeto) otra (predicado), según una conexión puramente empírica, ni «descomponer» analíticamente en sus elementos el concepto que hace de sujeto y predicarle uno de ellos. *Los del empirismo son «juicios sintéticos», pero a posteriori (sólo contienen elementos sensibles o estados de conciencia) y, por tanto, válidos sólo subjetivamente; en ellos, las conexiones son casuales, de «sucesión» y «coexistencia» de los datos sin nada de necesario ni universal; los del racionalismo son*

«juicios *a priori*», pero analíticos y, precisamente en cuanto tales, sólo «explicativos», aunque objetivos por el hecho de ser deducidos de principios racionales, independientes de la experiencia. En pocas palabras, los primeros son juicios sintéticos, pero sólo *a posteriori*; los segundos son *a priori*, pero sólo analíticos. Ahora bien: ahondando el concepto de experiencia ¿no será posible descubrir las condiciones independientes de ella o *a priori*, que la posibiliten? Ya no se trata, pues, de saber si hay en nosotros conocimientos innatos (*a priori*), sino de la cuestión de si hay en la experiencia elementos puros *a priori*, condicionantes de ella y tales que confieran objetividad al conocer humano. Por lo tanto, la objetividad del saber es dada por la razón (la única que puede darla según la instancia legítima del racionalismo), pero, por otra parte, habida cuenta de que es la sensibilidad la que proporciona los datos, no hay saber sin un contenido *a posteriori* al que poder aplicar aquellos elementos *a priori*, que lo constituyen en experiencia. Por consiguiente, la actividad de la razón es sintética (o de conexión de los datos sensoriales) *a priori*, en cuanto que los elementos de la conexión son propios de la razón e immanentes a ella.

Ahora podemos fijar en términos precisos cómo se le presentaba a Kant el problema del conocimiento: por un lado, como pretende el racionalismo, en el conocimiento debe haber elementos universales y necesarios *a priori* para que sean posibles la matemática y la física como ciencias; por otro, como pretende el empirismo, es necesario que el conocimiento sea aumento de saber y esto sólo es posible mediante la experiencia que a un contenido le añade un nuevo contenido *a posteriori*. Entonces se plantea el problema de si es posible un juicio que resulte de un elemento *a posteriori*. A tal juicio le llama Kant *juicio sintético a priori*. Por lo tanto, para que el conocimiento sea universal y necesario (racionalismo) y al mismo tiempo concreto (empirismo), es preciso indagar si es posible como *síntesis a priori*.

Pero aquí parece que a Kant se le presenta la misma dificultad del racionalismo. En efecto, si la *forma a priori* es independiente de la experiencia, ¿cómo puede aplicarse al contenido que viene dado por la experiencia y que, por tanto, es distinto de la forma? Ésta es precisamente la dificultad del racionalismo y también del empirismo: Kant la supera debido a su modo de entender el *a priori*, es decir, el elemento racional que establece relaciones universales y necesarias entre los fenómenos de experiencia.

Kant rechaza las ideas innatas del racionalismo, en cuanto que sin la experiencia no es posible conocimiento alguno; pero, por otra parte, en el conocimiento no todo deriva de la experiencia, porque

la misma experiencia es posible por las relaciones universales y necesarias que son establecidas entre los fenómenos por la actividad *a priori* del pensamiento. Pero estas relaciones o leyes no constituyen el orden natural realizado independientemente de nosotros y al que la ciencia sólo tiene la misión de descubrir. Es precisamente aquí donde se revela la novedad, de gran alcance, del pensamiento kantiano.

A pesar de sus diferencias, empirismo y racionalismo tienen de común un presupuesto: existe una realidad por sí misma substantiva, formada con su sistema de leyes independientemente de la conciencia. Con este presupuesto, según Kant, no es posible escapar del escepticismo, porque no es posible establecer la correspondencia entre la realidad como nosotros la conocemos y la realidad tal y como es en sí. En cambio, para Kant, *el orden de las cosas está formado por la actividad de nuestro intelecto*. La experiencia sensorial sólo proporciona el *contenido* del conocimiento, pero las relaciones, la conexión, el orden entre los datos sensibles son establecidos por el sujeto pensante. El conocimiento es *síntesis* como organización de los datos sensibles, y es *a priori* porque es nuestra conciencia la que organiza estos datos según leyes o formas propias de su naturaleza, universales y necesarias y que son el presupuesto de la experiencia. Los datos sensibles, por sí mismos, no son experiencia, sino material ciego que se transforma en experiencia por la actividad de la conciencia. No es la naturaleza la que impone las leyes al intelecto, sino el intelecto el que prescribe las leyes a la naturaleza.

Esto es lo que Kant llama la *revolución copernicana de la filosofía*. Copérnico, invirtiendo la concepción astronómica de Tolomeo, puso el sol como centro del sistema en lugar de la tierra; Kant, invirtiendo la posición filosófica tradicional, según la cual el sujeto se adecúa al objeto, pone al sujeto en el centro de la realidad como ordenador y constructor de la experiencia. *El problema de la correspondencia entre el orden de las ideas y el orden de las cosas no existe, ya que no hay un orden por descubrir en las cosas, sino que sólo existe el orden que el pensamiento da a las cosas*. Kant substituye las dos visiones unilaterales de la deducción necesaria pero abstracta (racionalismo) y de la experiencia concreta pero particular (empirismo) por el nuevo concepto de la experiencia como síntesis de un *contenido a posteriori* (materia proporcionada por los sentidos) y de una *forma a priori* (modo o *función* de la actividad del sujeto). El conocimiento es, por lo tanto, síntesis inescindible de forma y de contenido: *la forma sin el contenido es vacía, el contenido sin la forma es ciego*.

Por otra parte, si el *a priori* tiene necesidad de un contenido

sensible, surge la pregunta de «*si es posible una metafísica como ciencia*», dado que los objetos de la metafísica son suprasensibles. Éste es el otro problema fundamental de la Crítica. Por lo tanto, el Criticismo se presenta como «crítica de la experiencia» en cuanto que el «juicio sintético *a priori*» es posible por las formas de la razón, y como «crítica de la metafísica» en cuanto que el concepto de «síntesis» pone a esta última como límite de la razón misma, dado que sus objetos son *puros*, es decir, no mezclados con nada que derive de la experiencia. Por consiguiente, las instancias del Criticismo son establecidas mediante los nuevos conceptos de experiencia y de síntesis: *experiencia* no es añadir lo sensible a lo sensible (empirismo), sino una construcción del sujeto racional, porque aquélla es posible en virtud de las relaciones universales y necesarias establecidas entre los datos sensibles (fenómenos) por la actividad *a priori* del pensamiento; y *síntesis* no significa que a una forma se le añada un contenido (como un líquido que se vierte en un recipiente), sino que comporta la actividad del sujeto, constructor de la experiencia. Demostrar que el sujeto humano es capaz de conocimientos sintéticos *a priori* significa para Kant demostrar que son posibles la matemática y la física como ciencias, pero ello no quiere decir todavía que sea posible la metafísica, ya que sus objetos son suprasensibles. Por otra parte, hay una «*metafísica natural*», como exigencia humana, espontánea y profunda, de lo suprasensible, que, sean cuales fueren los fallos a que conduzca la construcción metafísica, es indestructible. ¿Puede ser satisfecha esta exigencia? ¿Y hasta qué punto es posible un saber puro *a priori*? Antes que la razón se abandone «dogmáticamente» a los vuelos metafísicos más allá del límite de la experiencia, como la paloma que «podría imaginar que volaría mucho mejor en el espacio vacío», es necesario que examine sus capacidades frente al «tribunal» de sí misma para decidir, según las leyes eternas e inmutables, si le está permitido fundar una metafísica como ciencia o si, en cambio, se halla condenada a no salir de la experiencia, siendo toda construcción *a priori* una pura «ilusión». Por tanto, la crítica de la razón es *crítica de la razón pura* como actividad independiente de la experiencia. Pero es evidente que el problema de la metafísica planteado de este modo remite a la solución del otro problema, que hemos apuntado: cuáles son las condiciones de la validez objetiva del saber en general. De aquí las partes de la *Crítica de la Razón pura*: «*Estética trascendental*» («*estética*» en el sentido de doctrina de la «sensibilidad» en general) o filosofía de la matemática; «*Lógica trascendental*» o filosofía de la física pura, que a su vez se distingue en «*Analítica trascendental*» (análisis de los conceptos *a priori*) y «*Dialéctica trascen-*

dental» (crítica de la ilusión dialéctica de la razón o del uso que ésta hace de los conceptos *a priori* más allá de la experiencia).

3. Las formas *a priori* del conocer

Pasemos ahora a ver cuáles son, para Kant, las formas *a priori* del conocimiento. El conocimiento que se refiere a objetos y del que todo pensamiento se sirve como medio, es lo que Kant llama *intuición*. La capacidad (receptividad) «de recibir» representaciones en el modo en que somos modificados por los objetos, la llama *sensibilidad*. Por lo tanto, los objetos nos son *dados* por medio de la sensibilidad y ésta sólo nos proporciona *intuiciones*. Ahora bien, las intuiciones son pensadas por el intelecto, y de éste derivan los *conceptos*. La acción de un objeto sobre la capacidad representativa, en cuanto somos afectados por ella, es la *sensación*. La intuición que se refiere a un objeto mediante la sensación se llama *empírica*. El objeto determinado de una intuición empírica se llama *fenómeno*, cuya «*materia* es lo que corresponde a la sensación», y cuya «*forma*», en cambio, es aquello «por lo que lo múltiple del fenómeno puede ser ordenado en determinadas relaciones». «Puras» son todas las representaciones en las que no se halla mezclada nada de lo que pertenece a la sensación y, por lo tanto, la forma pura de las intuiciones sensibles se encuentra en el espíritu y es lo que Kant llama *intuición pura*. La estética trascendental es la «ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad». *Trascendental* es el término con que Kant indica el *a priori*, con lo que quiere decir que no es «empírico», por no derivar ni depender de la experiencia, ni «trascendente», puesto que, aun sin derivar de la experiencia, sólo es válido en cuanto aplicado a ella, como ley o forma con que conocemos los objetos de la misma experiencia.

Dos son las formas de la intuición, el *espacio* y el *tiempo*, que no nos son dadas desde fuera, sino que son formas subjetivas con que ordenamos las sensaciones externas (espacio) y los datos de la experiencia interna (tiempo). En efecto, las sensaciones pueden ser intuitas una *junto* a otra (espacio) o una colocada *antes* o *después* de otra (tiempo). Fuera de estas dos formas *a priori* universales y necesarias de la sensibilidad no es posible concebir ninguna experiencia. Por lo tanto, para Kant, *la intuición es la aprehensión inmediata de las sensaciones ordenadas en las formas a priori del espacio y del tiempo*. En la intuición pura del espacio podemos diseñar las figuras de la geometría, mientras que en la intuición pura del tiempo podemos construir los números con la adición de sucesivas unidades.

Por consiguiente, son posibles los juicios sintéticos *a priori* matemáticos (por ejemplo, $7+5=12$, donde el concepto de 12 contiene algo nuevo respecto a los del 7 y del 5 y al de su suma); por lo tanto, es posible la matemática como ciencia.

Intuir sensiblemente un objeto no es *pensarlo*; para ello se precisan otras relaciones que transformen las intuiciones en *conceptos*. Es el *intelecto* (segundo grado de la actividad sintética, que ocupa, como hemos dicho, la segunda parte de la *Crítica de la Razón pura*, la Lógica, y precisamente la segunda parte de ella, llamada *Analítica trascendental* o examen de los conceptos *a priori*) el que unifica en ligámenes más definidos las distintas intuiciones. La síntesis operada por el intelecto se llama *juicio* y los modos o las funciones *a priori* con que el intelecto realiza tales síntesis son las *categorías* (236). De este modo, el intelecto formula *juicios sintéticos a priori*. Las categorías se refieren necesariamente y *a priori* a los objetos de experiencia, que sólo pueden ser pensados a través de ellas. De este modo el intelecto, por medio de las propias funciones o categorías universales y necesarias, constituye las impresiones sensibles en *objetos*, es decir, forma los *conceptos* de las cosas. Por ejemplo, cualidades sensoriales que constantemente coexisten en el espacio se transforman en propiedades de una *substancia*; si constantemente siguen en el tiempo a otras cualidades, se transforman en efectos de una *causa*. Y *substancia* y *causa*, para Kant, son precisamente dos de las categorías del intelecto, las cuales, recuérdese bien, tienen valor cognoscitivo no por sí mismas, sino en cuanto formas de las intuiciones sensibles.

La experiencia se halla, por consiguiente, constituida por las relaciones objetivas entre los fenómenos: la cópula que une el predicado con el objeto es una unidad objetiva. Para Kant, el fundamento de esta unidad reside en el sujeto, en el *yo pienso*, que acompaña a todas las representaciones. Por lo tanto, a través de la identidad de mi conciencia en la sucesión de las representaciones puedo establecer relaciones entre ellas y así unificarlas en un objeto. Centro común de todas las representaciones y condición suprema de su

(236) Téngase presente que las categorías son para Kant las formas o las funciones fundamentales del intelecto y que, por lo tanto, son cosa muy distinta de las categorías de Aristóteles, que son los géneros supremos o los predicados universalísimos. — Kant distingue los juicios según la *cantidad* (juicio particular, singular y universal); la *cualidad* (afirmativo, negativo e indefinido); la *relación* (categórico, hipotético y disyuntivo); y la *modalidad* (problemático, asertórico y apodíctico). De estas clases de juicios derivan doce conceptos puros o categorías: multiplicidad, unidad y totalidad; realidad, negación y limitación; substancia y accidentalidad, causa y efecto, reciprocidad de acción, posibilidad e imposibilidad, existencia y no existencia, y necesidad y contingencia.

unidad es el *yo pienso*. *El Yo pienso es la unidad sintética originaria de la percepción*. No basta que las representaciones estén en mí: en el acto en que las unifico, son mías, pero distintas de mí, representaciones mías pero de *alguna cosa*. Los múltiples sujetos individuales presuponen una unidad más profunda, la que Kant llama *conciencia en general* o *Yo trascendental*, o actividad organizadora, según leyes universales, de todas las representaciones posibles de todas las posibles conciencias empíricas. La conciencia en general se expresa en cada sujeto como unidad trascendental de la autoconciencia, que se manifiesta con el «Yo pienso». Esta conciencia no obra fuera de las conciencias universales, ya que el *Yo pienso* no puede ser abstraído del sentido interno, propio de la conciencia empírica, que se hace autoconciencia porque a través de ella obra la conciencia universal. *El Yo pienso es el legislador de la naturaleza, el constructor del mundo de la experiencia, el unificador de lo múltiple en conceptos de objetos*. Sin embargo, no se conoce en sí, como «res cogitans» o alma substancial, sino como actividad trascendental, es decir, en los modos de su «funcionamiento».

Ahora bien, si son heterogéneos entre sí los conceptos puros o categorías, formas de conceptos posibles, y las impresiones sensoriales, «¿cómo es posible meter éstas bajo aquéllas y, por consiguiente, aplicar las categorías a los fenómenos?». Kant resuelve el problema con la doctrina del *esquematismo*: hay un tercer término homogéneo, por un lado con las categorías y por otro con el fenómeno, de modo que hace posible la aplicación de aquéllas a éste; y es el *esquema trascendental*. El esquema es, en sí mismo, un producto de la *imaginación*, pero se ha de distinguir de esta última. «Ahora bien, llamo esquema de la imaginación de un concepto a la representación de carácter general por la que la imaginación ofrece a dicho concepto su imagen. De hecho, en la base de nuestros conceptos sensibles puros no hay imágenes de los objetos, sino esquemas». El esquema de la substancia, por ejemplo, «es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, la representación de lo real como substrato de la determinación empírica del tiempo en general; substrato que por esto mismo permanece, mientras que todo lo demás cambia». «Los esquemas no son, por consiguiente, más que determinaciones *a priori* del tiempo según reglas, y éstas se refieren, según el orden de la categoría, a la serie del tiempo, a su contenido, a su orden, y finalmente al conjunto del tiempo respecto a todos los objetos posibles.»

Fundamentada la validez de las categorías, tenemos también fundamentada la posibilidad de conocimientos universales y necesarios. Kant puede decir que ha superado las dificultades del racio-

nalismo y del escepticismo de Hume. En efecto, contra este último, puede afirmar que nuestros conocimientos no se hallan limitados a la experiencia pasada ni sometidos al flujo siempre variable de la misma experiencia, ya que las leyes de la naturaleza son las leyes *a priori* que el intelecto le impone y que no dependen de ella. La trascendentalidad de las relaciones entre los fenómenos marca la diferencia entre el empirismo escéptico de Hume y el conocimiento como síntesis *a priori* de Kant. Queda así demostrado que es posible la física como ciencia.

4. Fenómeno y Noúmeno. La Razón y las Ideas

Pero el hombre no se satisface con un saber que es sistematización de los fenómenos de la experiencia. Le es connatural la exigencia de unificar la totalidad de la misma experiencia, de alcanzar la unidad incondicionada y absoluta. Lo incondicionado o lo absoluto es precisamente el objeto de la metafísica, aspiración natural e insuprimible del hombre a pesar de todas las desilusiones. Sistematizado el saber físico-matemático, se presenta ahora el problema de *cómo es posible la metafísica como ciencia*; que, como sabemos, es el problema central del criticismo kantiano. Veamos cuál es la solución propuesta por el filósofo.

Hasta aquí, Kant ha resuelto, desde su punto de vista, un aspecto del problema: la metafísica, como «ciencia de los fundamentos primeros del conocimiento», se identifica con la misma crítica, en cuanto que ésta funda absolutamente los medios del conocer. El contenido de esta metafísica es el mundo fenoménico o *natural*. *Queda por resolver el otro problema: la metafísica como totalidad del conocimiento*. Es evidente que para ella no pueden valer las formas del saber fenoménico.

Sabemos que, para Kant, el conocimiento es síntesis de una forma *a priori* y de un contenido *a posteriori*: si falta uno de estos dos elementos no hay conocimiento, sino una forma vacía o un contenido ciego. Ahora bien, la totalidad de las cosas y de sus condiciones (lo incondicionado) no nos es dada por ninguna experiencia y, por lo tanto, quererla conocer aplicando las formas *a priori* del intelecto es pretender que éstas funcionan en el vacío. Es exigencia natural de la *razón* alcanzar lo incondicionado y el criticismo reconoce su carácter insuprimible; pero cuando la razón pretende conocer lo incondicionado, que no es dado por ninguna experiencia posible, su pretensión es injustificada, porque hace un uso ilegítimo de las formas *a priori*, válidas solamente en los límites de los fenómenos de expe-

riencia. A los pretendidos conocimientos de la razón les da Kant el nombre de *Ideas*; y la *idea*, para Kant, es precisamente una forma pura privada de un contenido proporcionado por la experiencia. Las *Ideas de la razón pura* se pueden reducir a tres clases, correspondientes a los tres problemas fundamentales de la metafísica especial, según la sistematización de Wolff, es decir: a) la idea de la unidad absoluta del sujeto pensante o idea del alma como substancia (*psicología racional*); b) la idea de la unidad absoluta de la serie de los fenómenos (*cosmología racional*); c) la idea de la unidad absoluta de todos los objetos del pensamiento (*teología racional*). En pocas palabras, *las ideas del alma, del mundo y de Dios* (237). Al intentar resolver estos problemas, la razón se desenvuelve en falsos razonamientos (paralogismos y sofismas) y en contradicciones, en cuanto extiende las formas *a priori* del intelecto más allá de la experiencia. Se forja ideas y cree ilusoriamente conocer objetos correspondientes a ellas.

En efecto, la psicología racional, partiendo del *yo pienso* o de la simple conciencia del yo, cree poder conocer el alma en sí y concluye diciendo que ésta es una *substancia* simple, inmortal, etc. El paralogismo reside en hacer del *yo pienso* una *substancia*. En cambio, el *yo pienso* es conocido como actividad o función sintetizadora de los datos de la experiencia. Si hago de él una substancia, pretendo tener de él un conocimiento más allá de la experiencia. Decir que el alma es una substancia es servirse de la *categoría de substancia*, que sólo vale para ligar un fenómeno de experiencia con otro y no para conocer una realidad que sobrepasa la misma experiencia.

De un modo semejante, la cosmología racional pretende alcanzar un principio incondicionado que represente la totalidad de los fenómenos y de sus condiciones. De esta pretensión nacen las que Kant llama *antinomias* o conflictos de la razón pura (238), en cada una de las cuales la tesis y la antítesis son igualmente justificables. Pero tanto la tesis como la antítesis parten de un presupuesto equivocado, es decir, presuponen que es posible conocer la idea de la totalidad de los fenómenos (lo incondicionado), sin percatarse de que tal idea nunca es dada en la intuición.

(237) Kant dedica al tratado de las ideas de la razón más de la mitad de la *Crítica de la Razón pura* y precisamente, como ya hemos dicho, la segunda parte de la *Lógica* que titula *Dialéctica trascendental*.

(238) Damos aquí el esquema de las cuatro antinomias: el mundo no tiene principio en el tiempo y no tiene límite en el espacio; el mundo tiene comienzo en el tiempo y es limitado en el espacio. Toda substancia se halla compuesta de partes simples; no existen substancias simples. Hay una causalidad determinada por la libertad; no hay ninguna libertad. En el mundo hay algo necesario; en el mundo no hay ningún ser necesario.

Por último, la teología racional pretende demostrar la existencia del Ser supremo, fundamento de todas las cosas y determinado por todos los posibles predicados (Dios). Tres son las pruebas proporcionadas por la teología racional: la prueba *ontológica* (de la idea del Ser perfectísimo se deduce analíticamente la existencia); la *cosmológica* (de la contingencia del mundo inferior la existencia del Ser necesario); la prueba *físico-teleológica* (del orden y de la armonía existente en el universo inferior la existencia de Dios como Mente ordenadora). Para Kant, las dos últimas presuponen la prueba ontológica, es decir, el paso de la *idea* del Ser necesario a su *existencia*.

El argumento ontológico, observa Kant, considera la proposición «Dios existe» como analítica, es decir, admite que el predicado de la existencia está contenido en la esencia del sujeto. Kant observa: «Vosotros ya habéis cometido una contradicción, cuando en el concepto de una cosa que queráis pensar únicamente en su posibilidad habéis introducido, aunque sólo sea bajo nombre oculto, el concepto de su existencia». En el uso lógico, «ser» no es un predicado real, sino la cópula de un juicio. Por lo tanto, cuando digo «Dios es» no afirmo un nuevo predicado del concepto de Dios y, por lo tanto, «lo real no tiene un mayor contenido que lo simplemente posible. Cien táleros (239) reales no suponen más que cien táleros posibles... El objeto de la realidad no se halla contenido, sin más, analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que, por esta condición de ser intrínseco a mi concepto, estos mismos cien táleros del pensamiento se vean aumentados en lo más mínimo». En el caso del Ser perfectísimo o Dios, la existencia no puede ser añadida sintéticamente, porque de Dios no hay contenido sensible, está más allá de la experiencia. Por consiguiente, la razón pura no puede demostrar la existencia de Dios: la experiencia es el límite del conocimiento humano. Kant concluye diciendo que la pretensión de la razón pura de conocer los objetos de la metafísica (el alma, el mundo, la libertad, Dios) es injustificada y que, por tanto, no es posible una metafísica como ciencia, precisamente porque sólo hay ciencia de lo que es objeto de experiencia (240). El uso de las ideas de la razón pura no es gnoseológica, ya que las ideas no son principios *constitutivos* de nuestro conocimiento, sino sólo *reguladores* o *nor-*

(239) Moneda antigua alemana. (N. del T.)

(240) Por lo tanto, los seculares problemas de la metafísica: «¿Existe Dios o no existe? ¿Es inmortal el alma o no lo es? ¿Es libre nuestra voluntad o es determinada? ¿Es finito el mundo o es infinito?», son insolubles desde el punto de vista teórico.

mativos, en cuanto que las ideas sirven como *regla* de la mente, como ideal que mueve a la razón a buscar una unidad cada vez más completa, una síntesis de la experiencia cada vez más vasta. Por consiguiente, en el plano teórico no hay conocimiento de los objetos de la metafísica, sino sólo *ideas* de la razón: las ideas del alma, del mundo y de Dios. Pero lo mismo que no es posible teóricamente (y *teóricamente* significa aquí dentro de los límites de los fundamentos del saber fenoménico, que la crítica ha establecido resolviendo así un aspecto del problema de la metafísica) demostrar la realidad de los objetos suprasensibles, por el mismo motivo no es posible negarla. *La razón teórica no puede invadir el campo de la metafísica como ciencia de la totalidad del saber y de lo real, ni para afirmar ni para negar. La razón se ve constreñida a detenerse en el mundo de la experiencia, en el que puede dictar leyes. Frente a lo suprasensible sólo tiene el cometido de reconocer que las exigencias de la metafísica son insuprimibles y responden a una necesidad invencible del espíritu humano.* Además, nada excluye que, más allá de los fenómenos, exista también un mundo en sí, incondicionado o suprasensible, porque *pensar* su existencia no implica contradicción. Es decir, la razón puede *pensar* que no toda la realidad se agota en el fenómeno. Lo que existe más allá del fenómeno y es *cosa en sí* o incondicionado, es precisamente llamado por Kant *noúmeno*, es decir, lo que puede ser *pensado* pero no conocido por la razón pura. La realidad, por lo tanto, se divide en *fenoménica*, presente en nuestras intuiciones y que nosotros, por medio de las formas *a priori*, constituimos en mundo de la experiencia, y *nouménica* o pensable, más allá de la experiencia, y que constituye el mundo de lo suprasensible o de lo incondicionado, inaccesible a la razón pura.

A estas alturas nace un problema: ¿es posible penetrar en el mundo de la cosa en sí con otra forma de la actividad y precisamente con la *razón práctica*? *Negada la posibilidad de una metafísica como ciencia, los problemas de la metafísica se desplazan del campo de la razón pura al de la razón práctica, de la gnoseología a la moral.* Éste es uno de los problemas centrales de la *Crítica de la Razón práctica*. Veremos hasta qué punto y dentro de qué límites logra resolverlo Kant.

5. La razón práctica y sus postulados

Hemos visto que para Kant el conocimiento es universal y necesario en virtud de las formas *a priori* ordenadoras del contenido de la experiencia. Del mismo modo, sólo una forma *a priori* puede

conferirle a la voluntad universalidad y necesidad. Por consiguiente, la moral no puede ser fundada sobre principios subjetivos, tales como el sentimiento en todas sus formas: las éticas hedonistas, eudemonistas y utilitaristas son insuficientes en cuanto ponen como objeto de la acción el placer o lo útil, es decir, sentimientos subjetivos y, en cuanto tales, variables y contingentes. Para que la moral tenga validez objetiva y universal, es, por lo tanto, necesario que la voluntad sea independiente con relación a todo posible objeto particular y que se determine según una ley o forma *a priori* incondicionada. Tal ley, según Kant, es el *deber* o *imperativo categórico*; *imperativo* en cuanto *mandato* inexorable y sagrado que suscita reverencia y devoción y exige obediencia; *categórico*, en cuanto incondicionado, no subordinado a ninguna hipótesis. Obrar moralmente es, por consiguiente, *obrar por el deber*: *Tú debes* es el imperativo categórico, el tono que en cada uno de nosotros asume la voz de la razón práctica. Esta ley es *a priori*, porque no es obtenida de la experiencia y, en cuanto tal, es objetiva y universal, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional.

Pero el hombre no es solamente razón pura práctica o voluntad pura (noumeno); también es inclinaciones naturales que le impulsan a obrar no por el deber sino por el placer, por la utilidad, por el interés individual. Por lo tanto, la moralidad es disciplina interior, lucha entre la ley, que exige ser actuada y que no deja de mandar incluso cuando es trasgredida, y nuestras *inclinaciones*, que nos mueven a satisfacer las necesidades subjetivas. Cuando la acción es determinada por una inclinación nuestra, no es moral, porque no es realizada según la ley moral. La acción es verdaderamente moral cuando implica el sacrificio de nuestras inclinaciones, es decir, cuando es cometida únicamente por respeto a la ley. *El deber por el deber*: he aquí la moral en todo su rigorismo. Cuando prescindimos de todo objeto particular de la voluntad, no nos queda más que la *pura forma de la ley, que se puede enunciar así*: «Obra de modo que la máxima de tu acción siempre pueda valer al mismo tiempo como principio universal de conducta» (241).

(241) La moralidad, así concebida, se distingue de la legalidad, que es la conformidad exterior con la ley. Al derecho le basta la legalidad, la sanción externa. Por lo tanto, una acción, no condenable jurídicamente, puede serlo moralmente. Si yo no robo por temor a la cárcel, no puedo ser castigado, pero la moral condena mi intención de robar. El orden jurídico, que con la coerción externa impone el respeto a la ley, es necesario a la sociedad, en cuanto que hace posible la coexistencia de la libertad de los individuos, es decir, en cuanto impide que la violencia de uno pueda obstaculizar la libertad de los otros. Sin embargo, para que el derecho ejerza esta función suya es necesario un poder que lo haga respetar, es decir, la autoridad del Estado. Para Kant, la función del Estado se limita únicamente a la tutela del derecho.

Para que esto suceda es necesario que ningún contenido particular determine mi acción. Si, por ejemplo, obro en favor de mi utilidad, la máxima de mi acción vale para mí — y para mí en aquellas determinadas circunstancias particulares — y no puede valer para todos (otro, en mi lugar, podría obrar de distinto modo). Pero, en tal caso, la máxima de mi acción es subjetiva y, por consiguiente, no es ley universal de conducta. Por lo tanto, el imperativo categórico no ordena realizar ninguna acción, ningún bien determinado, ya que no hay bien ni acción, por nobles que sean, que puedan valer universalmente y siempre para todos los seres racionales. Todo bien particular está siempre condicionado por determinadas circunstancias: por ejemplo, tú debes morir *si* la patria está en peligro. Este mandato no vale de un modo universal, sino en una determinada circunstancia («imperativo hipotético»). Por consiguiente, es preciso distinguir siempre en toda acción la ley o *forma* del *contenido*, *fin* o *resultado* de esa acción. El contenido o *materia* del querer es una acción particular *a posteriori*, la forma es la ley universal *a priori*. Ahora bien, la acción particular es *moral* cuando es querida según la *forma* o ley racional, no por los efectos que de ella pretendamos sacar, sino por el deber de hacerla. Sólo así un fin particular puede entrar en un orden universal. En pocas palabras, sólo es *buen*a la acción que se realiza conforme a la ley y es *buen*a *voluntad* la que se determina según la ley. Cuando la voluntad no es determinada por la ley, la acción deja de ser moralmente buena.

Sólo el ser racional es sujeto del deber, *persona moral*; por esto, sólo él es *fin*. Todas las demás cosas no son más que *medios* para que la persona realice la propia racionalidad. *De aquí la segunda fórmula del imperativo categórico*: «*Obra de modo que trates la humanidad (la racionalidad), tanto en ti como en los otros, siempre como fin y nunca como medio*». Ahora bien, «el sujeto de todos los fines es todo ser racional en cuanto que es fin en sí mismo (en virtud del segundo principio): de lo que se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad como condición suprema de su acuerdo con la razón práctica universal, es decir, *la idea de la voluntad, de todo ser racional, considerada como voluntad universalmente legisladora*» (*tercera fórmula del imperativo*).

Pero con esto ya hemos entrado en el mundo de lo suprasensible o de lo incondicionado, que le había sido vedado a la razón pura. En efecto, cuando la voluntad sólo se determina por la ley moral que ella se impone a sí misma, es *autónoma*, incondicionada (242). La

(242) Para Kant, la *autonomía* de la voluntad es indispensable a la moralidad de la acción y la voluntad es autónoma cuando es determinada por la ley moral que ella se da a sí misma. Si la voluntad es determinada

voluntad, en cuanto movida por la conciencia del deber y sin tener en cuenta el resultado dependiente de circunstancias externas (243), es un *valor absoluto*. Mientras las formas *a priori* de la razón teórica estaban ligadas a la sensibilidad, la forma *a priori* de la voluntad, el imperativo categórico, es independiente de toda condición empírica y en cuanto tal, incondicionada. La voluntad moral da una determinación *positiva*, aunque de orden práctico y no teórico de la *cosa en sí*, del *noúmeno*. Hemos penetrado, pues, en lo suprasensible y es lícito volver a examinar los problemas de la metafísica en el plano de la razón práctica.

Ante todo no podría haber voluntad autónoma si el hombre fuera un ser natural como los otros, sujeto a la necesidad mecánica que gobierna el mundo de los eventos físicos. La *libertad*, por lo tanto, es un *postulado* indispensable de la moralidad. La razón pura confina a la libertad en el mundo incognoscible de la cosa en sí; la razón práctica no puede dejar de admitir la libertad como condición necesaria de la ley moral.

La virtud es ciertamente el bien moral, pero no es el bien completo y perfecto, el *sumo bien*, aunque es el «*bien supremo*». Para que nuestras aspiraciones sean completamente satisfechas, es necesario que a la virtud se le añada la *felicidad*. La virtud es la condición indispensable de la felicidad: es necesario hacerse *dignos* de ser felices; y por esto la voluntad debe uniformar siempre con la ley sus intenciones. La perfecta adaptación de la voluntad a la ley moral es la *santidad*. Sin embargo, ningún ser racional del mundo sensible, en ningún momento de su existencia, es capaz de esta perfección. De la necesidad de realizar la perfección y de conseguir el sumo bien y de la imposibilidad de realizarlo en esta vida, nace la *fe* en la inmortalidad del alma, que nos hace creer en la continuación, más allá de esta vida, del progreso indefinido hacia la perfección. *La inmortalidad del alma es el segundo postulado de la moral*.

por cualquier otro motivo externo a ella, es *heterónoma* y, en cuanto tal, deja de ser voluntad moral. Por lo tanto, según Kant, poner el móvil de la acción en el sentimiento de placer o de dolor, de utilidad o de interés, en el instinto o en otro motivo por el estilo, es negar la autonomía de la voluntad. Dicha autonomía cesa incluso cuando el mandato se pone en Dios. Todas las éticas distintas de la suya son, por consiguiente, según Kant, heterónomas.

(243) Kant ha sido acusado de *formalismo*, en cuanto que, para él, la moralidad depende de la forma pura y no del contenido (la acción singular). Tal acusación es verdadera hasta cierto punto, porque, para Kant, a la acción moral le es indispensable el contenido y no sólo la forma. Kant no habla de obrar *sin inclinación*, sino de obrar *por* el deber. Por consiguiente, se puede obrar también *con inclinación*, aun cuando el fin de la acción sea siempre la ley. La acción, en cambio, no es moral cuando el móvil es la inclinación y no la ley.

Para la realización del bien completo y perfecto, es decir, para la consecución de la virtud acompañada de la felicidad, *es necesario un tercer postulado: la existencia de Dios*. En efecto, habida cuenta de que en la naturaleza no hay nada que garantice la unión de virtud y de felicidad, es necesario postular la existencia de una causa del mundo, distinta del mundo mismo, como principio de la conexión de felicidad y virtud. Esta causa es Dios. *La libertad, la inmortalidad del alma y Dios son los tres postulados de la moral*.

La metafísica, transferida al terreno de la moral, ha dado un paso adelante: para la razón pura, la libertad, la inmortalidad y Dios son ideas puramente reguladoras; para la razón práctica son postulados necesarios (*primado de la razón práctica*). No se trata de una extensión del conocimiento: la actitud negativa de la razón pura permanece: reconoce las verdades metafísicas como exigencias insuprimibles, pero niega que puedan traducirse en verdades de razón (244). La razón pura puede permanecer indiferente frente a los problemas de la metafísica; en cambio, la razón práctica no puede evitarlos porque son necesarios a su misma constitución. El problema no reside esta vez en si puedo conocer los objetos de la metafísica, sino en si *debo* creer en su existencia. La razón práctica *cre*e que la voluntad es libre, que el alma es inmortal, que Dios existe, y esta creencia que ella tiene es distinta de la mera opinión, ya que es una creencia racional, en cuanto requerida por el principio o por la ley, que es racional. *El saber es conocimiento; de la metafísica no hay saber sino fe moral*, fe que, sin embargo, también es racional, en cuanto dirigida a fines absolutamente necesarios. En pocas palabras, la creencia en los objetos de la metafísica es de orden práctico, pero no es una pura creencia en ciertas *ficciones* subjetivas, a la manera de Hume; es decir: *no hay conocimiento objetivo de las ideas metafísicas, sino sólo necesidad práctica de admitir su existencia*. La razón especulativa reconoce la legitimidad de las exigencias de la práctica, pero la *fe moral* no es verdad demostrada; y por esto puede concebirse una ampliación de la razón pura al ámbito práctico, sin que por ello se amplíe su conocimiento en cuanto especulativa. Por consiguiente, se trata de persuasión práctica (estoy «subjetivamente» persuadido de que Dios existe) y no demostración racional válida «objetivamente».

(244) En otros términos, la moral tiene necesidad de la libertad, de la inmortalidad y de Dios y entonces *postula* su existencia. La razón teórica reconoce la legitimidad de estas exigencias, pero no puede considerar la *fe moral* como verdad demostrada. Por lo tanto, el hombre, aun sin conocer las verdades metafísicas, obra *como si* la voluntad fuera libre, *como si* el alma fuera inmortal, *como si* Dios existiera.

6. La representación finalista de la naturaleza

En la *Crítica de la Razón práctica* se vuelve sobre los problemas de la metafísica, excepción hecha de uno: el del mundo en su totalidad. Sabemos que la naturaleza, para Kant, en su construcción por el intelecto, se halla determinada mecánicamente según un rígido orden causal: la naturaleza fenoménica es el reino de la *necesidad*. Por otra parte, la razón práctica, cuya forma *a priori* es la ley, es el reino de la *libertad*. Mundo natural y mundo moral son, pues, anti-téticos: el primero es indiferente a los valores morales, el segundo los realiza en la interioridad de la conciencia prescindiendo de la necesidad natural. El hombre, sin embargo, participa del uno y del otro, obra en el mundo sensible y se sirve de los fenómenos naturales. A él, por lo tanto, no le es indiferente saber si la naturaleza obstaculiza o no la realización de sus fines, el logro del sumo bien. Entonces el problema se presenta en estos términos: *¿es posible conciliar la necesidad de la naturaleza con la libertad moral en una representación finalista del mundo, en la que el mecanismo de las causas naturales no se presente como obstáculo a la actuación de los fines de la vida moral?* Éste es precisamente el problema que Kant se propone resolver en la *Crítica del Juicio*. Para su solución considera una forma nueva de juicio y precisamente el llamado *juicio reflejo*. Sabemos que conocer es referir un fenómeno a otro según la categoría de la causalidad. Éste es el juicio *determinante*, es decir: el universal (la categoría) es determinado en el particular al que se aplica. En cambio, en el juicio *reflejo*, dada la intuición de lo particular, la mente se repliega sobre él para conectarlo con un universal, que no es concebido, sino vivido en el sentimiento. La *Crítica del juicio* tiene por objeto propio los juicios reflejos, con los que los particulares de la naturaleza son referidos a un orden universal de finalidad en que son comprendidos.

Dos formas de juicios reflejos hacen posible la *representación finalista* de la naturaleza: el *juicio estético* y el *juicio teleológico*.

La representación estética es intuición de la pura forma de lo Bello. Si, por ejemplo, al mirar un jardín de flores, prescindo de toda consideración de utilidad y de cualquier preocupación gnoseológica, lo contemplo desinteresadamente, experimento un placer por el orden y la armonía con que las flores están dispuestas y digo «el jardín es bello», pronuncio un juicio estético, con el que refiero lo particular a lo universal, es decir, a la forma pura de lo Bello. «El placer de lo Bello no es un placer ni un goce de una actividad conforme a leyes,

ni de la contemplación racional según ideas, sino un placer de la simple reflexión; y, sin tener por guía un fin ni un principio, acompaña a la común aprehensión de un objeto, que resulta de la imaginación, en cuanto facultad de los conceptos, mediante un procedimiento del juicio, que debe encontrarse también en la más común experiencia; con la diferencia, sin embargo, de que, en este último caso, el juicio apunta a un concepto objetivo empírico, mientras que, en el primero (en el juicio estético), sólo tiene el fin de percibir la finalidad de la representación respecto a la acción armónica (subjetivamente final) de las dos facultades cognoscitivas en su libertad, es decir, de sentir con placer el estado de la actividad representativa». Bello es precisamente lo que da a todos un goce desinteresado. Esto hace pensar en una concordancia entre la naturaleza y nuestra facultad de conocer, *como si* la naturaleza estuviese hecha para suscitar en nosotros este goce. El sentimiento estético (como sentimiento y placer) es *subjetividad* no subjetiva, sino *objetiva*, en cuanto que lo Bello es forma universal como lo verdadero y lo bueno.

Esta correspondencia entre nosotros y las cosas resulta todavía más evidente en los organismos vivientes, donde la armonía entre las distintas partes de un ser es pensada por nosotros como determinada por el concepto de fin (*juicio teleológico*). El *todo* que resulta de la coordinación de las partes no puede ser un simple resultado mecánico, sino que hace pensar en una íntima finalidad, *como si* las partes fueran dirigidas por la idea de un fin presente en una mente divina (Dios) que obra según fines (245). Después nos vemos inclinados a extender a toda la naturaleza la finalidad de los seres orgánicos. Esto nos autoriza a pensar que el mundo ha sido construido según un diseño divino que responde a la actuación de los fines de nuestra vida moral.

Sin embargo, tanto la representación estética como la teleológica de la naturaleza no tienen valor cognoscitivo: gnoseológicamente es válida la concepción mecánica de la ciencia. Los juicios reflejos sólo tienen un valor *normativo*, es decir, dirigido a nuestras investigaciones, *como si* en todas las cosas de la naturaleza hubiera una unidad dirigida a un fin.

(245) Para Kant, también la religión tiene un significado práctico y no un valor teórico. Dios puede ser pensado como el Supremo Legislador del Reino de los Fines, pero lo suprasensible en general sólo nos lo podemos representar de manera inadecuada y *simbólica*. Los dogmas de las religiones positivas han de ser precisamente interpretados como «símbolos» de virtudes morales. Kant intenta esta interpretación racionalista del Cristianismo en el ensayo *La religión dentro de los límites de la simple razón* (1793). Federico Guillermo II de Prusia, por motivos políticos, hizo amonestar al viejo filósofo.

MBE 11
11
R. 11

7. Consideraciones críticas

La «revolución copernicana» de la filosofía, según creía su gran artífice, ha realizado así su cometido: *a)* fundar la matemática y la física como ciencias con el descubrimiento de las formas *a priori* del espíritu válidas para establecer relaciones necesarias y universales entre los fenómenos; *b)* justificar la exigencia de la metafísica y de sus problemas en el doble sentido de resolución de la metafísica como ciencia del saber físico-fenomenico en la crítica y del replanteamiento del problema de la metafísica misma como ciencia de lo real absoluto sobre el terreno de la moral, cual postulado necesario para la construcción de esta última, por sí misma autónoma, en cuyo ámbito se justifica también una representación finalista del mundo. Pero, evidentemente, *el nuevo fundamento que Kant da a la metafísica es puramente psicológico y su validez es puramente práctica*. Precisamente sobre esta conclusión es oportuno hacer alguna breve consideración.

La llave de todo el sistema kantiano, arquitectónico, riguroso, completo y potente por la profundidad y originalidad de su indagación (es un punto de paso obligado de la búsqueda filosófica y ha ejercido su influencia sobre el pensamiento mundial), es el descubrimiento del *a priori como trascendental*, es decir, como forma objetiva de un contenido sensible. De aquí deriva: *a)* el conocimiento es de lo fenoménico; *b)* la experiencia es el límite del conocimiento; *c)* por consiguiente, no es posible una metafísica como ciencia, sino sólo como fe moral. Pero la reducción del *a priori* o de las categorías a pura condición trascendental es una afirmación injustificada y sin demostración crítica. Kant ha reducido los elementos del conocer a funciones del intelecto y es evidente que la objetividad del conocimiento ya no escapa a una subjetividad fundamental; en efecto, el conocimiento de las cosas es conocimiento de fenómenos y el mundo es nuestra «representación». Si las ideas son formas vacías de un contenido sensible, su funcionamiento queda bloqueado por la experiencia y el conocimiento es válido solamente dentro de estos límites, es decir, dentro de los límites de la ciencia físico-matemática. Pero de este modo, el concepto crítico del *a priori*, que tiene su límite de funcionalidad en la experiencia, y el concepto crítico de la experiencia, que tiene su límite en el *a priori* que la organiza, son críticos a medias: *son críticos del concepto de ciencia, no críticos del concepto de metafísica*; el *a priori* tiene su adecuación en el mundo (en el orden natural: «el cielo estrellado» y «la ley moral») y, por

consiguiente, el mundo es su finalidad suprema y, por tanto, incluso su principio inicial. No hay más que decir: con éste, Dios queda eliminado del orden del pensamiento y del orden de la realidad; ya ni siquiera se explica cómo pueden nacer la exigencia de Dios y las Ideas de la razón, que no se justifican, dentro del sistema kantiano, ni siquiera como postulados de la razón práctica. Kant los introduce en ella, pero permanecen extraños a la *Crítica* tal y como es entendida por él, la cual se resuelve en el sistema de la «cosmicidad». Razón «crítica» no es la que niega a sí misma la capacidad de sobrepasar la experiencia, sino que es la razón que sabe que *no puede dejar de ir más allá de la experiencia y de sí misma*. Por esto el problema de la existencia de Dios no es algo añadido a la experiencia (como desde fuera), sino que se halla implícito en el mismo problema de la experiencia y en la experiencia misma. En este sentido, la experiencia sirve de testimonio: por el hecho de que existe (y el mundo existe), Dios existe. Si Dios sólo fuera una idea de la razón en el sentido kantiano, sería un puro posible: pero decir que Dios es sólo posible, es decir que es imposible; y todo se hace de repente imposible e inexplicable. *El verdadero problema crítico no es el de la experiencia como límite de la razón, sino el de la crítica de la experiencia, es decir, el de probar que el problema de la experiencia adecuadamente resuelto pone racionalmente (y no como pura y pragmática exigencia) la existencia de Dios.*

8. Corolarios pedagógicos

El pensamiento pedagógico de Kant se encuentra en sus principios filosóficos, teóricos y morales. Los conceptos de *síntesis a priori* y de *autonomía de la voluntad* contienen de modo implícito una *pedagogía como formación de la autonomía de la personalidad*: *ahondan especulativamente la exigencia del Emilio de Rousseau. El principio del desinterés absoluto, sobre el que Kant, como sabemos, funda su moral, debe guiar también la enseñanza.* Por esto, Kant se halla contra toda forma de sentimentalismo, precisamente en nombre de la autonomía de la persona, la cual se realiza en la rígida y consciente subordinación a la ley del deber, que es actuación de la libertad. Sólo el respeto a la ley es capaz de formar el carácter, de hacerle sentir al hombre su propia dignidad, de darle al espíritu una fuerza insospechada para despegarse de toda sujeción a lo sensible y para tener en la independencia de su naturaleza inteligible y en la grandeza de ánimo una compensación a sus sacrificios. Por esto Kant es contrario a toda educación deleitable: *la vida es una cosa seria;*

los niños, durante tiempo, se deben habituar a tomarla en serio y a sentirla como un deber. Deísta en religión, como hemos indicado, Kant pretende que se enseñe a los niños una religión «sin misterios», que proporcione una imagen moral: no la religión de esta o de aquella iglesia, sino la de la «iglesia universal», entendida como comunión moral de todos los hombres.

Para Kant, el hombre, por, naturaleza, no es ni bueno ni malo; se hace bueno cuando se eleva a la idea del deber y de la ley. *Fin de la educación debe ser precisamente hacer al hombre moralmente bueno, es decir, darle la posesión de la virtud, que es señorío de sí mismo, autonomía y libertad de su persona.* NB.

Kant desarrolla también estas ideas en un tratadito de poco valor, titulado *Pedagogía*, que es una colección de apuntes tomados de sus lecciones y redactados por un discípulo. En él se percibe la influencia de Rousseau, pero de un Rousseau repensado con originalidad. (Véase, p. 513)

"Admirador entusiasta del 'Emilio' y del plantropesino [la primera fórmula soviética de la utopía; una unión de naturalismo y la clásica institución de la piedad; cristiano pero no-eclesiástico], considera Kant el problema de la educación como el más grave y difícil que tiene ante sí la humanidad. La educación, su objeto, tiene por tareas esenciales las facultades humanas mediante la propia razón, pero el fin supremo de la pedagogía es la formación del carácter moral que permite cumplir plenamente el destino individual y social del hombre. Se pueden ordenar a buen fin propósito con: la disciplina, que enseña a dominar las inclinaciones; la formación (bildung), que educa en las artes y en la ciencia; y la civilización, que prepara al individuo social y dignifica al mundo. La educación no es un problema; es el problema: 'El hombre no se educa solo que la educación hace de él. En la educación es el hombre que se educa a la perfección humana.' (W. Schlegel, Kant und Pädagogik, 1915). El hombre se educa por propio, acción de la voluntad de la conciencia, por lo tanto a sí mismo, no por otro (ni por el Estado) y por lo tanto el fin último de la educación es el individuo y el individuo también libremente. El racionalismo kantiano de la doctrina kantiana, según se ve, constituye la representación esencial de la educación, pero la educación, como tal, es un problema más complejo."

KANT (1724-1804)

El Criticismo como síntesis de las opuestas exigencias del empirismo y del racionalismo. Influencias de Rousseau y de Hume. Kant cierra la época del Iluminismo.

Problemática kantiana: a) demostración de la objetividad del saber científico; b) el conocimiento tiene su límite en la experiencia y, por consiguiente, la metafísica, legítima como exigencia, no es posible como ciencia; c) fundación de una moral autónoma y replanteamiento, dentro de ella, del problema metafísico; d) si es posible una representación finalista del mundo.

Problema de la Crítica: cuáles son las condiciones de la validez objetiva del saber en general.

Crítica del racionalismo. El procedimiento de los racionalistas es *dogmático*, como es *dogmática* la aplicación de los principios racionales a la metafísica. *Los juicios analíticos a priori*, necesarios y universales, son estériles (expresan claramente lo ya contenido implícitamente en el sujeto).

La «Crítica
de la «Razón pura»

Crítica del empirismo. Su procedimiento descuida las condiciones que hacen posible la experiencia y no profundiza si son *a priori*.

Los *juicios sintéticos a posteriori* nos dan nuevos conocimientos, pero no pueden construir la ciencia, que es conocimiento de relaciones necesarias y universales.

Conocer («juzgar») no es «unir» por conexión empírica una representación a otra (empirismo), ni descomponer «analíticamente» un concepto (racionalismo), sino que es *síntesis a priori*. ¿Hay en la experiencia *elementos puros a priori* que den objetividad a los datos sensibles, obtenidos *a posteriori*? ¿Son posibles los *juicios sintéticos a priori*, es decir, las *síntesis* de un *contenido a posteriori* y de una *forma a priori*? Las *formas a priori* pertenecen a la actividad del intelecto humano, que forma el orden de las cosas: el hombre es el *legislador de la naturaleza* (*revolución copernicana* de la filosofía). El conocimiento es *síntesis a priori* (la forma sin el contenido es vacía, el contenido sin la forma es ciego).

La «Crítica de la Razón pura»

Las formas a priori del conocer: las formas de la intuición (*estética trascendental*): *espacio* y *tiempo* (es posible la matemática como ciencia). Las formas del intelecto (para pensar lo que es intuitido sensiblemente y transformar las intuiciones en *conceptos*): las *categorías*. De este modo el intelecto formula *juicios^s sintéticos a priori* (es posible la física como ciencia).

La experiencia está constituida por relaciones objetivas entre fenómenos.

El *Yo pienso* como unidad sintética originaria de la apercepción.

El *esquematismo trascendental* y su función.

Nuestro conocimiento se halla limitado a los fenómenos (las formas trascendentales son válidas como unificadoras de los datos sensoriales). Por esto *no es posible la metafísica como ciencia* (sus objetos, en efecto, trascienden la experiencia), aunque es preciso reconocerla como exigencia natural e insuprimible del hombre.

Las *Ideas de la razón pura*: a) del alma como substancia (*psicología racional*); b) idea de la unidad absoluta de la serie de los fenómenos (*cosmología racional*); c) idea de la unidad absoluta de todos los objetos del pensamiento (*teología racional*). *Crítica de la psicología racional*: no podemos conocer el alma como substancia; *crítica de la cosmología racional*: la pretensión de conocer la totalidad de los fenómenos hace nacer las *antinomias* o los conflictos de la razón pura; *crítica de la teología racional*: no son posibles demostraciones, ni *a posteriori* ni *a priori* (argumento ontológico), de la existencia de Dios. Las Ideas de la razón no tienen un valor cognoscitivo, sino sólo un valor *regulador* o *normativo*. Sólo conocemos el *mundo fenoménico*; el *noúmeno* o *cosa en sí* sólo puede ser pensado, pero no conocido.

La «Crítica de la Razón práctica»

Ni el sentimiento — ni ningún otro principio subjetivo — puede fundar la moral (crítica del hedonismo, eudemonismo, utilitarismo).

Condiciones para una moral objetiva y universal: a) independencia de la voluntad de todo posible objeto particular; b) su determinación según una *ley* o *forma a priori* incondicionada.

La ley de la voluntad moral es el *deber* o *imperativo categórico* (*Tú debes*). La *primera fórmula del imperativo*: obra de modo que la máxima de tu acción pueda valer al mismo tiempo como principio universal de conducta. Es buena la voluntad confor-

La «Crítica de la Razón práctica»

mada con la ley. *Segunda fórmula del imperativo:* obra de modo que trates a la humanidad (racionalidad), tanto en ti como en los otros, siempre como fin y nunca como medio. *Tercera fórmula del imperativo:* la idea de la voluntad, de todo ser racional, considerada como voluntad universalmente legisladora. *Autonomía y heterogeneidad* de la voluntad; el postulado de la libertad. *Moralidad y legalidad.* El formalismo de la moral kantiana. La virtud es el *bien supremo*, pero no es el *sumo bien* (virtud y felicidad). La perfecta adecuación de la voluntad a la ley es la *santidad*; de ella, ningún ser racional es capaz durante su existencia. El razonamiento del sumo bien *postula*, por consiguiente, la *fe* en la inmortalidad del alma y en la existencia de Dios. Los objetos de la metafísica son *postulados* de la razón práctica, en cuanto son sus legítimas exigencias. Por lo tanto, el hombre, aun desconociendo las verdades metafísicas, debe obrar *como si* su voluntad fuera libre, *como si* su alma fuera inmortal, *como si* Dios existiera. La metafísica tiene una *necesidad práctica*.

La naturaleza es el reino de la necesidad (*Crítica de la Razón pura*); la moral es el reino de la libertad (*Crítica de la Razón práctica*). El hombre participa del uno y del otro. Problema: ¿es posible conciliar la necesidad natural con la libertad moral? En otros términos: ¿es posible una representación finalista de la naturaleza?

La «Crítica del juicio»

Conocer es referir un fenómeno a otro según la categoría de la causalidad (*juicio determinante*). Hay otra forma de juicio, el *juicio reflejo*: dada la intuición de lo particular, la mente se refleja sobre él para ponerlo en conexión con un universal, que no es concebido sino vivido en el *sentimiento*. El *juicio reflejo hace posible una representación finalista de la naturaleza*. Hay dos formas de este juicio: a) el *juicio estético*: en él se refiere lo particular a lo universal, es decir, a la forma pura de lo Bello (representación de la naturaleza *como si* estuviera hecha para suscitar en nosotros este goce); b) el *juicio teológico*: representación del todo *como si* las partes estuvieran dirigidas a un fin, presente en la mente de Dios. Los juicios reflejos tienen un valor *normativo*.

Pensamiento pedagógico

La pedagogía como formación de la autonomía de la personalidad. La educación para el cumplimiento del deber y la «iglesia universal».

[illegible]

x "Por las costas de Kant, por ejemplo, sabemos con cuánta intención se crea la obra de Bazhov a sus colaboradores." Des. they, Hist. de la Pampa, 1951.

[illegible]

Quiero decir, que por lo común, el sujeto interesado de la actividad física y de la moral, es el que se ha interesado en la creación personal de la propia actividad, al decir: "yo me voy a hacer un bien" o al decir: "yo me voy a hacer un mal". Pero el sujeto de la actividad física y moral, es el que se ha interesado en la creación de la propia actividad, al decir: "yo me voy a hacer un bien" o al decir: "yo me voy a hacer un mal". Pero el sujeto de la actividad física y moral, es el que se ha interesado en la creación de la propia actividad, al decir: "yo me voy a hacer un bien" o al decir: "yo me voy a hacer un mal".

CAPÍTULO PRIMERO

DEL CRITICISMO KANTIANO AL IDEALISMO ROMÁNTICO

1. Los límites del Iluminismo y del Criticismo kantiano

En el fondo, la imagen iluminista del hombre es abstracta: responde parcialmente a algunas de sus exigencias (a las mundanas) y deja aparte o, mejor dicho, les niega validez, a otras más interiores y fundamentales. Reduce el cometido del hombre al oficio de «observador de los hechos» para el progreso de la ciencia y de la técnica, instrumentos de dominio de la naturaleza para su bienestar. Sobre este «humanismo» dogmáticamente unilateral basa también sus doctrinas morales, jurídicas, políticas, etc. Descartes, en efecto, no sobrepasó los límites de una moral provisional: en realidad, el problema moral no le interesó nunca profundamente. Spinoza niega la libertad en la necesidad racional; Leibniz, como sabemos, no logró vencer el «fatalismo geométrico» spinoziano, aunque su pensamiento contiene poderosas intuiciones espiritualistas. En pocas palabras, el racionalismo no logró ser la verdad de sí mismo, siendo, en cambio, la abstracción de la razón geometrizante; así como el empirismo no logró actualizar su exigencia de concreción, que permaneció en un plano empírico y psicológico, ni recobrar la unidad de la experiencia.

Kant se formó en este ambiente cultural, encontrándose frente a una mole imponente de problemas. Reivindica la validez objetiva del saber científico, pero conserva la concepción mecánica de la naturaleza, aunque en la tercera *Crítica* admite una representación finalista del mundo físico; marca los límites de la razón teórica dentro del ámbito de la experiencia, de la que queda excluida la metafísica, que sólo tiene lugar en el dominio de la razón práctica; funda una moral autónoma, pero hace de la libertad un postulado, de Dios una

exigencia y de la religión una forma de racionalidad. Kant, en el fondo, es la expresión más genial y sistemática del Iluminismo, aunque bajo ciertos aspectos es su superación.

2. Romanticismo e Idealismo frente al Criticismo kantiano

Precisamente en estos problemas no resueltos residen la fecundidad y la sugestión del Criticismo, del que el pensamiento posterior ha sacado profundos motivos inspiradores. Kant está a caballo entre dos siglos: la Crítica concluye la época del Iluminismo y lleva en sí los gérmenes fecundos de una nueva época. Es iluminista en Kant la abstracta racionalidad, que es juez supremo de sí misma; iluminista, la gran importancia atribuida a la «forma», respecto a la cual, el contenido — lo singular — es casi indiferente. Pero Kant no se reduce a esto sólo: idea animadora de su filosofía es la actividad originaria del espíritu, constructor de la experiencia y legislador de la naturaleza. El mundo no es algo acabado fuera e independientemente de la actividad del sujeto, sino que el sujeto mismo contribuye a construirlo. La voluntad es legisladora de sí misma: el hombre es artífice de su propio destino, que conquista en la lucha contra sus instintos egoístas, los cuales le impiden que su acción sea conforme a la ley. El arte, a su vez, tiene en Kant un alcance metafísico: el mundo de la sensibilidad, que el racionalismo iluminista (o algunos de sus representantes) considera como un momento confuso e indistinto del conocimiento, es entendido como «juicio».

Así, las soluciones propuestas por Kant se presentan como problemas abiertos: necesidad de la naturaleza y libertad moral, fenómeno y nóumeno, contenido y forma, etc. *Naturaleza y espíritu, ser y pensamiento, finito e infinito, hombre y Dios aparecen como términos de una problemática, que no puede prescindir de Kant, pero que no puede detenerse en sus soluciones.* La nueva metafísica, auspiciada por el filósofo de la crítica, queda por fundamentar, no obstante su esfuerzo por simbolizar lo eterno en el tiempo, lo suprasensible en lo sensible, la libertad en la necesidad, lo nouménico en lo fenoménico. De esta temática se nutre la filosofía del Romanticismo alemán. La trascendentalidad de Kant es, en el fondo, poderoso sentido de la subjetividad: dominio autónomo del hombre sobre el mundo (ciencia), autonomía de la voluntad (moral) y del desarrollo de la humanidad (historia); en este sentido, Kant influyó con fuerza sobre el Romanticismo. Pero la subjetividad kantiana sigue siendo iluminísticamente «racionalidad» y su concepción de la naturaleza es la mecanicista de Galileo y de Newton. Por esto, su

influencia se ha de considerar junto a otras no kantianas, cuyos orígenes se han de buscar en algunos motivos internos al Iluminismo, expresados, por ejemplo, en Francia por Voltaire y por Rousseau, en Italia por P. Verri, y por la llamada *sensiblerie* del siglo XVIII; el mismo Iluminismo alemán (Lessing, Herder) es un movimiento que enlaza en el Romanticismo propiamente dicho.

De todas partes brotan motivos de reacción frente al Iluminismo y frente a cuanto de artificioso y de convencional había construido su abstracto racionalismo. La fuerza de la *tradición* comienza de nuevo a ser sugestiva y la *historia* a revelar todo su valor; la «belleza» de la *religión* vuelve a encender el sentimiento y el culto de lo divino. En pocas palabras, *se exalta cuanto de irracional y espontáneo hay en el espíritu humano, la inmediatez y la potencia del sentimiento, y la libertad más allá de todo límite*. Y con el sentido de la historia nace la *conciencia de la nacionalidad* contra el cosmopolitismo iluminista. En efecto, el siglo XIX ha sido el *siglo de la historia de las naciones* (Bélgica, Grecia, Italia, Alemania, etc.).

Historicismo y actividad creadora del espíritu son precisamente dos de los caracteres esenciales del Romanticismo (246), que, desde el punto de vista filosófico, puede definirse (imperfectamente) como *la revelación de la «filosofía de la vida» contra la iluminista «filosofía de la razón»*. En efecto, el Romanticismo se caracteriza por una reacción (a veces polémica) frente al espíritu y a los métodos del Iluminismo, aunque, como hemos indicado, sus orígenes inmediatos hayan de buscarse precisamente en el mismo Iluminismo.

El Romanticismo, vasto y profundo movimiento de cultura, se inicia en los últimos años del siglo XVIII, florece lozano casi durante todo el XIX y aún hoy sigue subsistiendo. Sus comienzos pueden verse en Rousseau, en la *sensiblerie* del siglo XVIII, en Kant (y hasta en siglos atrás); en Alemania, con la revista *Athenaeum* (1797), en Francia con la traducción (1813) del *Curso de literatura dramática* de Schlegel y de la *Allemagne* de Madame de Staël, etc. Es imposible definir el Romanticismo; sólo se pueden indicar las caracte-

(246) El término *romántico* apareció por primera vez en Inglaterra, hacia finales del siglo XVII (*romance* significó primero *francés antiguo* y precisamente una *narración poética, inventada, en verso*) y vino a significar *medieval, gótico*, es decir, propio de la nueva civilización que se había formado, a través del Cristianismo, por la fusión del elemento romano y del bárbaro. Por eso, «romántico» significó sucesivamente recuperación del Medioevo, retorno a los orígenes de la civilización de las modernas naciones europeas; y en este sentido se contrapuso a *clásico* o *antiguo*. Pero la contraposición fué más que nada polémica: el mundo clásico fué sentido con profundidad (interiorizado) por el Romanticismo, que vió en él un ideal de Belleza y de armonía.

rísticas fundamentales que, a primera vista, parecen contradictorias, pero que tienen, en cambio, una unidad profunda. En efecto, el Romanticismo es, al mismo tiempo, individualismo o anarquía y sentimiento casi sagrado de la unidad nacional; consagración de las fuerzas irracionales de la vida y del arbitrio del «genio» y celebración de la libertad interior del espíritu; «ironía», que destruye con la risa que oculta el llanto, y exaltación de la existencia como conquista que avanza hacia el infinito; reivindicación de la fantasía que hace y deshace con su libre juego, y afirmación de un plano superior de racionalidad; exaltación del devenir perenne del espíritu y contemplación de la eternidad del ser; primado del sentimiento subjetivo y profunda exigencia sistemática; retorno al Medioevo católico y afirmación de panteísmo y aconfesionalismo, etc. Con el Romanticismo es superado el ideal de una «humanidad» universal y el de una «naturaleza eterna» que perpetuamente discurra dentro de leyes inmóviles e inmutables, «sueño racional» del Iluminismo. *Nada de «humanidad» abstracta, sino individuos; nada de confianza en las leyes naturales providenciales que gobiernan hombres y cosas según un orden perfecto en su racionalidad mecánica, sino abandono a la vida rica en iniciativas; nada de cosmopolitismo utópico, sino vida del espíritu que en cada uno de los pueblos se caracteriza y se actúa a través del movimiento perenne de su historia.* El Romanticismo tiene un sentido religioso de los valores (estéticos, morales, etcétera), de la historia y de la naturaleza, del pasado; pero, al mismo tiempo, tiene de todo un sentido indefinido, casi una percepción que se pierde en el misterio insondable, en el sueño.

Hay sin duda en el romántico una generosidad heroica, casi una locura generosa (cuando no es *pose*), que se concreta en los sentimientos de misión absoluta, de «sacrificio» por los grandes ideales de la libertad, de la patria, de la belleza artística y moral (Schiller sintetiza los dos momentos de la sensibilidad y de la moralidad en el «alma bella»); un desprecio de la vida mediocre, trivial, rutinaria, la exaltación de lo excepcional, del hombre calificado, fuertemente caracterizado. A muchos románticos les falta la sensibilidad para captar la belleza (incluso moral) de las pequeñas cosas que expresan grandes sentimientos: la acentuación de la personalidad no es cosa que se busque por parte de la humildad y de la caridad heroicas (Manzoni es una excepción). De donde se sigue la falta de proporción, lo excesivo, lo exagerado y cuanto de redundante y retórico, de morbosos y contradictorio hay en el Romanticismo. Y, si aún queremos más, la tendencia a absolutizar los valores humanos y al mismo hombre, espíritu libre y creador, el «pequeño dios», que «construye» la realidad a través de la filosofía y de la

ciencia; que crea la moral (libertad y bien); que «inventa» la vida, la suya y la de la naturaleza, con el arte, expresión de belleza y armonía, de lo divino que, immanente en el mundo, hace que de él mane la vida infinita y múltiple. El *arte* y la *historia* son una conquista de los románticos literatos y filósofos.

Esto sirve para precisar los conceptos de religión y de Cristianismo tales y como son entendidos por el Romanticismo filosófico y no filosófico: *religión es frecuentemente culto panteísta de la naturaleza* (naturalismo místico) y exaltación del hombre, religiosidad sin dogmas y misticismo que es egocentrismo e idolatría de la persona. Es la irreligión fundamental de una época que, sin embargo, sintió muy fuerte la sugestión de los valores religiosos, especialmente cristianos; *pero es una sugestión estética, de un Cristianismo reducido a sus dimensiones históricas y humanas*, su valoración artística e histórica más que religiosa.

La «persona» del romántico no es la cristiana: no es criatura, es principio creador de sí mismo; no es libertad en relación a una ley trascendente que la disciplina, sino «libertad de naturaleza» o espontaneidad.

Su religiosidad se configura en formas místicas; o en el misticismo de ocultas energías naturales, o en el de obscuras potencias de la *psique*. Recuperar el concepto de la interioridad es actualizar la exigencia más profunda del Romanticismo, de este *nuevo modo de sentir y de pensar* (y, por esto también, de vivir), que cambió el concepto de la vida como ser, en el de *la vida como devenir incesante, anhelo inextinguible, aspiración perenne y tensión dinámica*, actitudes espirituales todas ellas encerradas en el término *Sehnsucht* y expresadas por él.

El Romanticismo es un fenómeno cultural europeo, pero propiamente pertenece a Alemania, en donde tuvo sus comienzos el movimiento. Así como el Renacimiento y el Iluminismo, aun siendo europeos, pertenecen el primero a Italia y el segundo a Inglaterra y a Francia, el Romanticismo es alemán.

De Alemania se propagó al resto de Europa, pero en los diversos países (sobre todo en Francia y en Italia) asumió caracteres originales y fisonomía propia. El Romanticismo filosófico (247) es casi

(247) Como es sabido, además del Romanticismo filosófico, que podemos hacer coincidir con el idealismo trascendental, hay un vigoroso Romanticismo literario-artístico, no solamente alemán, sino también europeo. Es muy notable también la actividad historiográfica. La historia general, la del derecho, la de las religiones, la de la filosofía, lo mismo que la lingüística, etc., fueron cultivadas con intensidad y puestas sobre bases críticas y científicas. La escuela histórica y filológica alemana, a pesar de sus límites, ha tenido grandes méritos.

exclusivamente germánico y es un desarrollo (a veces en sentido antikantiano) del principio kantiano de la actividad creadora del espíritu humano. Sobre la base de dicho principio establece un *íntimo ligamen de la filosofía (por un lado, con la historia y, por otro, con el arte)*. De este modo nace, como hemos señalado, el interés por el pasado: *por el mundo clásico* como realizador del ideal de la *humanitas*, consistente en la formación del «alma bella» (248), y *por el mundo medieval*, la época en que comienzan a diferenciarse los pueblos y a formarse las naciones; aquella que es la expresión del Catolicismo unificador de las diversas formas de la vida espiritual (249). Más que nada se trata de una valoración artística e histórica (y sólo secundariamente religiosa) del Catolicismo y de una manera subordinada, de la Iglesia y del Pontificado. Por otra parte, substituye la concepción mecánica de la naturaleza por un universo animado de un principio divino que despliega en múltiples formas naturales su inagotable potencia creadora.

Por más de un aspecto, el Romanticismo filosófico alemán se halla ligado, por consiguiente, con el concepto kantiano del yo como actividad ordenadora de la naturaleza y constitutiva del mundo de la experiencia externa e interna. *Pero en Kant el sujeto es constructor del mundo de la experiencia, mientras que en el idealismo romántico y trascendental, el yo es el creador de la realidad; para Kant, la actividad del sujeto tiene sus límites en el contenido sensible que el sujeto mismo recibe pasivamente (sólo la forma es a priori) y en el mundo nouménico de lo suprasensible; para el idealismo trascendental, en cambio, el yo es el creador no sólo de la forma sino también del contenido de la experiencia y no hay ninguna realidad nouménica fuera de él.* La autoconciencia es el principio absoluto de lo real. Todo límite del pensamiento es puesto por el mismo pensamiento (el pensamiento se pone a sí mismo y pone lo otro) y por él es superado. El yo es el mundo y Dios (*monismo e inmanentismo*). El yo pienso, que en Kant aún es *función suprema*, en el idealismo se hace *ente metafísico creador (ente no como substancia, sino como actividad)*. Por consiguiente, el idealismo tiende a eliminar la cosa en sí y el dualismo de *a priori* y *a posteriori*. *Éste es el rasgo fundamental que distingue el Criticismo de Kant del Idealismo trascendental* de Fichte, de Schelling y de Hegel.

El criticismo kantiano, como sabemos, se articula en las tres *Críticas*: la primera responde al problema de qué cosa puede saber

(248) Sobre todo Goethe y Schiller conciben el mundo clásico como ideal de serena y armónica belleza.

(249) Recuérdese que el Medioevo, para el Iluminismo, que no lo conocía, era la edad bárbara del obscurantismo.

el hombre (conocimiento y metafísica); la segunda al de qué cosa debe hacer (moral) y la tercera al problema de un posible juicio finalista de la naturaleza. Fichte desarrolla la *Crítica de la razón práctica* (idealismo ético); Schelling la *Crítica del juicio* (idealismo estético), y Hegel la *Crítica de la Razón pura* (idealismo lógico). Kant se había planteado también el problema de qué cosa puede esperar el hombre (religión); dicho problema es atendido de nuevo por el *idealismo religioso* de Schleiermacher.

3. Sugerencias filosóficas y pedagógicas en el Romanticismo alemán

a) *Herder*. — Como hemos dicho, el Romanticismo, a diferencia del Iluminismo, encuentra una íntima conexión entre filosofía, historia, poesía y arte (250). La característica primordial del Romanticismo de aspecto propiamente artístico-literario es más bien la *visión estética* de la vida: lo bello es el ideal supremo y la poesía es la manifestación más auténtica de la actividad creadora del espíritu humano. El arte es la manifestación del *Absoluto*, la síntesis total de lo real (*esteticismo*). La exaltación de lo característico y de lo individual frente al abstractismo lógico, de un lado, y, de otro, la penetración de lo concreto en su desarrollo histórico, donde ha de captarse la unidad de las formas espirituales, son las sugerencias más sobresalientes del Romanticismo alemán de carácter literario e incluso filosófico.

Así, para Hans Gottfried Herder (1744-1803), que fué discípulo de Kant y amigo de Hamann, y que durante muchos años vivió junto a Goethe en Weimar, las distintas producciones espirituales (arte, filosofía, religión, etc.) están orgánicamente ligadas entre sí en cada momento de la historia y en cada pueblo, como resulta evidente si nos remontamos a las primeras manifestaciones del espíritu humano. Bajo la influencia de Spinoza, contrapone al dualismo kantiano de materia y forma, de naturaleza y libertad, la unidad de espíritu y naturaleza.

Herder (251) da al término «romántico» el significado que ante-

(250) Los dos centros principales del Romanticismo alemán fueron Jena y Weimar. En la Universidad de Jena, el Criticismo de Kant tuvo sus intérpretes más geniales; en Weimar, capital literaria de Alemania, se imponía la gran figura de Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), que expresó en su inmortal poesía el alma del Romanticismo alemán. Ya en Goethe, y más aún en Schiller, filosofía y arte se compenentran íntima y profundamente.

(251) Sus obras principales son: *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791) e *Intelecto y experiencia, razón y lenguaje: una metacrítica a la Crítica de la Razón Pura* (1799).

riormente hemos puesto de manifiesto: retorno a las fuentes originarias (Medioevo) de la moderna civilización europea. Se apropia la expresión *filosofía de la historia*, usada por vez primera por Voltaire, y trata de construir una, es decir, *se propone dar una explicación puramente racional del mundo humano*, una sistematización del mundo sobre la base de un cierto número de principios racionales directivos y explicativos. Según Herder, el hombre, como todo ser vivo, es un producto de la naturaleza, que en él alcanza la cumbre de su progreso. En efecto, con el hombre nace la actividad racional y con ella el *lenguaje* («órgano natural del intelecto»), el *arte* y la *religión*. Naturaleza e historia tienden a *educar* al hombre en la *humanidad*; al mismo fin tiende la religión. *En la historia (lo mismo que en la naturaleza) hay un orden divino inmanente, necesario e infalible, que determina el progreso continuo e irresistible de la humanidad.*

b) *Neohumanismo y esteticismo pedagógico: Schiller.* — El movimiento romántico e idealista renovó también el concepto de educación y profundizó los problemas pedagógicos desde nuevas perspectivas. Como hemos señalado, el movimiento humanístico alemán, sofocado por la Reforma protestante, tuvo una vida breve y precaria, y, por su parte, el Iluminismo no era propicio a su renacimiento; sólo en la segunda mitad del siglo XVIII, y gracias a algunos filólogos (Gesner, Winckelmann, Wolff, etc.), tiene lugar un despertar de los estudios clásicos, conducente a un penetrante conocimiento de la cultura antigua. Esta dirección, llamada *neohumanismo*, vuelve sobre el ideal educativo de la tradición humanística: la enseñanza de las lenguas y literaturas clásicas (especialmente del griego) es instrumento eficaz para la formación de la *humanitas*, es decir, para hacer brotar el gusto y el amor por los *valores humanos* — la *verdad*, el *bien* y la *belleza* — constitutivos de la íntima esencia del hombre y expresados de una manera admirable en las formas artísticas creadas por el genio griego. En pocas palabras, para los neo-humanistas alemanes, estudiar el mundo clásico es favorecer el *desarrollo integral de la personalidad humana*, con objeto de realizar la *universalidad del valor en la originalidad y singularidad de la persona*. *La ley universal de la conducta se identifica con la autonomía y la espontaneidad del individuo*: en la persona humana, como en la *obra de arte*, universalidad e individualidad se identifican y actúan la libertad: éste es el ideal pedagógico del neo-humanismo alemán de finales del siglo XVIII (252). Para el gran poeta-filósofo Friedrich Schiller

(252) Para los neohumanistas, estudiar las lenguas *muertas* y un mundo lejano al nuestro y a las necesidades de la vida presente, no es un defecto de la educación humanista, sino un mérito de alto valor educativo. Tal ale-

(1759-1805) (253), una de las personalidades más fuertes y representativas del Romanticismo alemán, la unidad de la vida espiritual se capta en la *intuición estética*. Schiller, a través de una interpretación personal de la *Crítica de la Razón práctica* y de la *Crítica del juicio* de Kant, formula su idealismo estético, pero, aunque considera el arte como la forma más alta de la vida espiritual, sostiene con Kant el primado de la forma moral. El hombre es sentido y razón, instinto y libertad, individualidad y universalidad; el uno no excluye ni niega al otro: razón, libertad y universalidad brotan del *complejo de su humanidad*. Hay una profunda armonía entre naturaleza y espíritu: la «dignidad» moral reside en la elevación del espíritu sobre la naturaleza; la «gracia» moral es la armonía entre el uno y la otra, entre el deber y la inclinación. El rigorismo kantiano, en cambio, excluye la gracia y va contra la inclinación. El *ideal ético* se expresa en el «alma bella», que, movida por el *sentimiento*, cumple los deberes más puros, realiza los sacrificios más heroicos. En el alma bella, sensibilidad y razón se armonizan y forman una unidad completa.

El alma bella, según Schiller, se forma con la «educación estética»: el hombre que siente estéticamente ya no está dominado por la naturaleza sensible y se halla abierto a los deberes morales. Con el arte comienza la *naturaleza animadora* y con el arte acaba, una vez alcanzado el ápice de su perfección. El momento estético, totalmente desinteresado, hace que el hombre no se vea constreñido físicamente y abre el camino a la moral. El arte nos libera de la fuerza de la naturaleza (de la fisicidad mecánica y natural); en cambio, la moral la domina. La perfecta humanidad reside en el equilibrio entre el estado físico y el moral. No se trata de tensión de la voluntad, sino de libre *juego*: en el juego se supera el dominio de lo sensible sin que tenga lugar el de la moral: existe la belleza como vida y la vida como *forma* viviente. El estado estético es el de la *libertad*. El hombre realiza verdaderamente su humanidad cuando

jamiento hace al educando independiente de las cosas, lo libera de todo atractivo material y utilitarista: la inutilidad hace a los estudios clásicos verdaderamente dignos de un hombre libre. Por esto, los neohumanistas critican la educación del *filantropismo*, que hace prevalecer las enseñanzas científicas sobre las literarias y orienta la enseñanza hacia una finalidad práctica, olvidando que, antes de ser «funcionarios», somos hombres y debemos seguir siéndolo en nuestra profesión. Estos motivos son mantenidos por Friedrich Niethammer (1766-1848) en la obra *La lucha del Filantropismo y del Humanismo* (1808).

(253) Schiller es un fino e inteligente elaborador de las ideas kantianas. Junto a otros escritos de menor importancia, han quedado como obra maestra de filosofía sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795).

en él calla todo conflicto, cuando el dualismo (conservado por Kant) entre el deber y la inclinación se resuelve en un ideal más alto, en que la ley moral es seguida por inclinación espontánea. No se han de rechazar ni condenar el impulso y el sentimiento, como creía Kant, sino que se han de elevar y purificar. He aquí, pues, un *Humanismo estético* que encuentra su más alta encarnación en la poderosa personalidad de Goethe. En pocas palabras, para Schiller, el arte es el comienzo y la culminación de la vida espiritual. Como canta en la célebre poesía *Los artistas*: «Con vosotros, primera flor de la primavera, comenzó la naturaleza animadora; con vosotros, alegre corona de la siega, ella acaba, llegada a la cumbre de su perfección» (254). El principio del espíritu como libertad creadora orienta la pedagogía moderna y ahonda el concepto, ya establecido por Rousseau, de la *educación como proceso de auto-educación o auto-formación, según las leyes propias de la naturaleza espiritual del hombre*. Como veremos, es el principio animador de la pedagogía de Pestalozzi y de Froebel (255).

(254) Mantenedor del desarrollo armónico de las facultades humanas y de la educación estética como formadora de la personalidad fué, además de Schiller, otro literato alemán: Hans Paul Richter (1763-1825), autor de la obra pedagógica *Levana* (1807), así titulada por el nombre de la diosa que invocaban los romanos en el acto en que el padre levantaba (*levare*) de la tierra al niño apenas había nacido. En la educación como formación de la persona integral (la educación debe conducir a la realización de todas las posibilidades del niño, sin sacrificar ninguna de ellas y haciendo de modo que en la predominante se salve lo mejor de las otras), Richter da una gran importancia a la religión.

(255) Además de Schiller, otro gran poeta-filósofo fué Friedrich Hölderlin (1770-1843), que, en el poema *Hiperion*, expresa su ideal helenizante, que a fin de cuentas es el romántico, de «ser uno con el todo», es decir, con el Infinito, que se revela en el hombre, pero no en la razón, sino en la belleza (en el «sueño»): «la poesía es el principio y el término de la filosofía». Estos motivos, que derivan no sólo de Kant, sino también del idealismo ético de Fichte, y que también se encuentran en el idealismo estético de Schelling, fueron nuevamente acogidos (y, digámoslo así, exasperados) por otros escritores románticos, tales como Friedrich Schlegel (1772-1829) y el poeta Novalis, pseudónimo de Friedrich von Hardenberg (1772-1801). Schlegel, tras la pista de algunos motivos de Fichte y de Schiller, exaspera el contraste entre arte «clásico» y arte «romántico». El poeta clásico se anula en el objeto; el romántico domina la materia con la forma e impone su personalidad. Su libertad es absoluta y la materia sólo le sirve de instrumento para realizar en ella el libre juego de su fantasía, que crea y destruye a su arbitrio. La poesía se identifica con el infinito: «Ella sola es infinita, ella sola es libertad; reconoce como su ley primera la que afirma que el arbitrio del poeta no sufre ley alguna». De aquí su carácter esencialmente religioso: la religión del hombre en toda su plenitud es su relación con el infinito, es decir, con la divinidad; sólo el artista tiene la intuición original del infinito, mediador entre la humanidad y lo divino, al que siente en sí y para anun-

4. Del Criticismo al Idealismo trascendental

Contemporáneamente a estas posiciones, típicas del Romanticismo literario, se dibujan otras actitudes más equilibradas y especulativamente más consistentes. Se trata de satisfacer la exigencia sistemática (característica de este período) en una sistematización filosófica armónica y omnicomprendiva. Kant constituye el punto de partida, pero el Criticismo es ahondado y discutido en sus tesis fundamentales: a) crítica de la concepción mecánica de la naturaleza, concebida, en cambio, como la manifestación de un único principio viviente idéntico en todos los seres; b) reducción de las diversas actividades y funciones detalladamente enumeradas por Kant a la unidad del espíritu; c) eliminación del dualismo de «cosa en sí» inconoscible y sujeto cognoscente.

Al mismo tiempo que el kantismo era elaborado y criticado en esta dirección (256), se difundía en Alemania, entre oposiciones y

ciar al cual se sacrifica y se anula. Pero, precisamente por esto, el «poeta» no toma en serio su mundo: lo anula para crear otro que se acerca más al ideal de la perfección. Pero tal aproximación carece de límites, en cuanto que la perfección nunca es realizable. De aquí la *ironía*: el Yo que continuamente crea el Universo, puede destruirlo insistiendo, mientras le agrade, en su libre juego de superar la materia y de reírse de sus creaciones. El poeta, «genio creador», está por encima de todas las reglas, de sus mismas producciones. Para Schlegel, el juego de la fantasía se da hasta el infinito; la fantasía constantemente se autocrea y se autodestruye. También en la actividad moral el genio es libre. La moral del genio es el arbitrio creador (*esteticismo ético*) y por esto la acción moral es aristocrática, opuesta al democrático utilitario de la ética iluminista, considerada como la ética del «filisteo», que con su trabajo cumple todas las leyes de la vida común. El *genio*, en cambio, está más allá de toda ley, libre del vínculo de cualquier norma, siendo absolutamente él mismo. El genio, en el libre juego de la acción, realiza su incesante creatividad, por encima de la moral común, según el capricho de su fantasía. Schlegel desarrolla estas ideas en la novela *Lucinda* (1799), en las *Características críticas* (1801), en los *Fragmentos* (1778-1800), etc. A August Wilhelm Schlegel (1767-1845) se deben geniales investigaciones sobre el lenguaje, entendido como signo, expresión sensible y artística del espíritu. Tales investigaciones comenzaron a orientar el problema del arte hacia el de la lingüística. Novalis, a su vez, identifica poesía y filosofía. Poetizar y filosofar es soñar: el mundo se hace sueño y el sueño mundo; es el poeta el que realiza este milagro (*idealismo mágico*). La naturaleza es una creación de la fantasía poética y se expresa en un fantástico simbolismo. Nada le es imposible al hombre: su voluntad coincide con la fuerza creadora de la divina, inmanente en el mundo. Esta coincidencia es la *fe*.

(256) Entre los autores opuestos a Kant figuran, además de otros de que hablaremos inmediatamente después: Hans Georg Hamann (1730-1788), Il-

simpatías, el interés por Spinoza (257), el filósofo de lo «divino» inmanente, el teórico del misticismo racionalista. *Criticismo y Spinozismo* «se convirtieron, en su profundo contraste, en los dos polos del pensamiento filosófico» romántico-idealista. Dentro de estos dos polos no se ha de descuidar la influencia de Plotino, del Renacimiento italiano y de la mística alemana de los siglos anteriores.

Además de serlo de Spinoza y del panteísmo romántico que identifica, con Bruno y con el mismo Spinoza, a la naturaleza y a Dios, fué crítico de Kant Friedrich Heinrich Jacobi (258), espíritu religioso además de mente filosófica. Kant, como sabemos, conserva el dualismo fenómeno-noúmeno y entiende este último como concepto límite y problemático. ¿Tiene el noúmeno o cosa en sí, entendido a la manera kantiana, una función viva y activa? Por otra parte, ¿puede el intelecto analítico, la pura razón, captar la plenitud del ser? Sobre estos dos puntos Jacobi concentra sus críticas. La «cosa en sí», para Kant, es el postulado necesario de la sensibilidad; en efecto, en ella tiene la sensación su causa. Por consiguiente, la sensibilidad, dice Jacobi, implica en el acto cognoscitivo una relación causal, aplicada a la cosa en sí. Pero precisamente este presupuesto *realista* se

mado el «Mago del Norte», amigo y conciudadano de Kant, que, en la *Metacritica del purismo de la pura razón*, combate el primado de la razón («ídolo, al que la superstición descarada e irracional le asigna atributos divinos») y los abstractos análisis intelectuales, reivindica la unidad de la sensibilidad y del intelecto y el primado de la *fe*, entendida como revelación inmediata de la naturaleza y de Dios, como aquello en que coinciden lo divino y el hombre y, por esto, constitutiva del hombre en su totalidad: la vida espiritual es considerada en su indivisible concreción de razón, sentimiento, tradición, experiencia y fe, entendida esta última como relación directa entre el individuo y Dios sin mediación conceptual; y Gottlieb Ernst Schulze (1761-1833), que, en el *Enesidemo* (1792), pone en evidencia la contradicción kantiana de la incognoscibilidad de la «cosa en sí» (Kant acepta el procedimiento escolástico según el cual lo que *debe ser pensado es*; luego, basándose en este procedimiento, por el que la cosa en sí, por el hecho de que es pensada, *debe* ser cognoscible, afirma, contradictoriamente, que es incognoscible) y concluye, con Hume, que es imposible explicar la objetividad del conocimiento.

(257) Spinoza salió del ostracismo y llegó a ser el autor preferido de Goethe y de Herder. Gran interés suscitó la polémica entre Mendelssohn y Jacobi (autor de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*) acerca de la adhesión de Lessing al spinozismo. Para Jacobi, a la doctrina de Spinoza, fuente de toda impiedad, hay que contraponer la necesidad de una fe fundada sobre el sentimiento inmediato.

(258) Nacido en 1743 y muerto en 1819, fué amigo de juventud de Goethe. Además de su escrito sobre Spinoza, son dignos de señalar por su importancia: *David Hume, sobre la fe, o Idealismo y realismo* (1787) y *Sobre la empresa del criticismo de llevar la razón al intelecto* (1802); *Las cosas divinas y su revelación* (1811).

halla en contradicción con la doctrina del Criticismo, la cual excluye la posibilidad de una aplicación de las categorías a la cosa en sí (y el principio de causa es una categoría).

Pero el problema propio de Jacobi es la defensa de la *fe* como *sentimiento* de Dios trascendente contra el «ateísmo» de Spinoza, que aquél vuelve a encontrar en el panteísmo romántico y en el racionalismo, incluidos Leibniz y Lessing. Identificar a Dios (lo Incondicionado) con el mundo (lo condicionado), es el ateísmo propio de toda doctrina racionalista. Teísmo y racionalismo son incompatibles: sólo la fe nos revela a Dios como trascendente, como distinto del mundo. Para la fe en Dios la razón no sirve, aunque es verdadera la certeza de que lo condicionado (nosotros y las cosas) presupone lo incondicionado. La fe, sentimiento natural, es la percepción originaria de lo suprasensible. «Yo siento así», dice Jacobi, «y no puedo dejar de sentir así; si los sistemas de filosofía tuvieran razón, mi sentimiento sería imposible». El saber es siempre mediato y no nos permite alcanzar la unificación con el objeto, que sólo puede lograrse con el conocimiento inmediato. Dios no es objeto del saber, sino de la certidumbre indemostrable de la fe.

Profundamente meditó sobre el concepto kantiano de la «cosa en sí» Salomón Maimón (1754-1800), en sus *Investigaciones sobre la filosofía trascendental* (1790). Maimón, siguiendo la interpretación de Reinhold, niega la «cosa en sí», en cuanto su existencia es contradictoria: *lo pensado está en la conciencia*; todo lo que de un objeto es representable está en la conciencia; la «cosa en sí» debe ser, en cuanto tal, fuera de la conciencia; por consiguiente, no es ni representable ni pensable. ¿Cómo nace entonces su concepto? De la exigencia de explicar lo *dado* en el conocimiento. Ahora bien, el dato no es más que un grado mínimo de la misma conciencia, aquél en el que ésta se reduce a cero. En cambio, en el grado máximo, la conciencia aprehende el ser pensado como producción suya. El conocimiento dado es un conocimiento incompleto; el completo no es dado, sino *producido*; en cuanto tal, no es un «dato», sino un «acto» del pensamiento (259).

(259) A la historia, al arte, al lenguaje y a la política dedicó profundas meditaciones Wilhelm von Humboldt (1767-1835), que se ha de colocar en la línea Schiller-Goethe-Herder. De sus escritos citaremos: *Teoría de la formación del hombre* (1793); *Plan de una antropología comparada* (1795); *Sobre el espíritu de la humanidad* (1797); *Sobre el «Hermann y Dorotea» de Goethe* (1797-1798); *Idea de una investigación sobre los límites de la acción del Estado* (publicado después de su muerte, en 1851). Para Humboldt, los hombres, a través de la *historia*, realizan el *espíritu de la humanidad* o la forma humana ideal, aspiración perenne de todo individuo y criterio valorativo de las acciones humanas, nunca realizables en su plenitud, ni siquiera

De esta posición no dista mucho la conclusión del idealismo trascendental: el dato de experiencia se resuelve en la actividad originaria del yo, la realidad absoluta, fuera de la cual no hay ni cosa en sí, ni una materia presupuesta a ella.

por las grandes personalidades y por los grandes pueblos. La historia, por lo tanto, es «el esfuerzo de la idea por conquistar su existencia en la realidad». Todas las fuerzas espirituales del hombre se transforman en el *lenguaje*, organismo que vive en la totalidad de sus partes. La totalidad, junto a la fantasía transfiguradora de la realidad (a la que el arte supera e idealiza), es también carácter esencial del *arte*. La libre actuación del espíritu de la humanidad sólo es garantizada si el Estado reconoce los límites de su acción, que no deben sobrepasar la esfera de la seguridad interna y externa. El desarrollo físico, intelectual, moral y religioso del hombre atañe a los individuos y a las naciones; el Estado sólo debe limitarse a garantizar su desarrollo, evitando toda intervención positiva. El concepto que Humboldt tiene del Estado es antitético al de Hegel.

CAPÍTULO II

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL: FICHTE, SCHELLING, HEGEL Y SCHLEIERMACHER

1. El idealismo ético de Fichte

El paso del Criticismo al Idealismo trascendental, a través de Reinhold, Schulze, Maimón y Beck, es ya definitivo en el pensamiento de Johann Gottlieb Fichte (260), el filósofo de la «acción moral» como incesante superación del límite de lo sensible: *en él, el primado de la razón práctica se hace primado de la acción moral*, «pasión» romántica del *obrar*. Fichte se considera un «sacerdote de la verdad», como él mismo escribe, dispuesto a sufrirlo todo por ella, a sacrificarlo todo, menos su orgullo y su fanatismo. Fichte es un «teólogo» de la filosofía como acción y de ella se considera el «testigo», el profeta renovador del pueblo alemán y, con él, del mundo. Este sentido teológico o, mejor dicho, teologal de la cultura no es propio solamente de Fichte, sino de todo el Romanticismo filosófico y literario: el poeta, el artista, el filósofo, etc., se consideran

(260) Nació en 1762 en Rammenau. Fué primero estudiante y después profesor en la Universidad de Jena. Depuesto en 1799 a causa de conflictos con la autoridad eclesiástica (la llamada «polémica sobre el ateísmo»), pasó a Berlín, donde entró en contacto con el círculo romántico de F. Schleiermacher, etc. Nombrado profesor en Erlangen (1805), redactó en Berlín, en el invierno de 1807-08, los famosos *Discursos a la nación alemana* para incitar a sus compatriotas a la lucha contra la invasión napoleónica. Después fué profesor en Berlín. Murió en 1814 de una fiebre infecciosa que le contagió su mujer, que había caído enferma por asistir a los soldados heridos. De las obras de Fichte citamos: *Búsqueda de una crítica de toda revelación* (1792), publicación anónima y atribuida a Kant, con el que Fichte ya estaba en relación desde 1791; *Teoría de la ciencia* (1794), su obra capital, de la que el filósofo llegó a hacer hasta cuatro redacciones sin haber escrito nunca la definitiva; *Primera y Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia* (1797); *Sistema moral* (1798); *Estado mercantil cerrado* (1800); *La misión del docto* (1794).

sacerdotes del Absoluto que, de vez en cuando, se revela en el arte, en la filosofía, en la historia, en la acción moral, en la intuición artística, en el concepto, etc. Son precisamente los nuevos teólogos de lo «mundano», de la naturaleza a la que es inmanente el Absoluto, que en el hombre y en la historia realiza la revelación de sí mismo. De lo que se sigue el dogmatismo y también el fanatismo que caracteriza a estos filósofos de la libertad, una vez que para ellos la acción moral, el arte y la filosofía se identifican con el mismo Dios y vienen a ser *religión* del arte, de la filosofía, de la libertad, etc. Sobre esta base se ha de entender el paso de Kant a Fichte, que, en el fondo, es el paso del Iluminismo al Romanticismo.

La actividad del Yo, según Fichte, no tiene ningún límite que le venga impuesto desde fuera; todos los límites son, por lo tanto, superables, porque es el Yo el que se los pone a sí mismo. Kant había partido de la dualidad de *a priori* y *a posteriori*, de pensamiento y mundo exterior, de *yo* y *no-yo*; el límite del Yo pienso se halla, por consiguiente, constituido por la intuición sensible, por el hecho de que el acto del pensar supone la realidad ya dada. Fichte, en cambio, parte del *Yo puro* infinito (o Egoidad, como dice el filósofo), *único principio* formal e *incluso* material del conocer; el Yo no es sólo la actividad que *piensa* la realidad, sino también la que la *pone*, es decir, a ella se debe la realidad entera en su forma o pensabilidad y en su contenido material. En pocas palabras, del Yo puro, único principio, Fichte deduce la dualidad de *yo* y *no-yo*: el yo es finito en cuanto se le opone una realidad externa, pero es infinito en cuanto es él quien pone esta realidad. De aquí la diferencia entre el yo finito o empírico (el yo individual) y el Yo puro, la contraposición entre ambos y la continua superación del límite, a través del cual se actúa la infinita actividad del mismo Yo: *Yo absoluto*, que trasciende el espacio y el tiempo y la multiplicidad de los individuos, *que son sus productos*. Por consiguiente, *el problema de Fichte es demostrar a través de qué momentos el Yo puro se realiza a sí mismo; uno de ellos es precisamente el mundo de la experiencia*. Eliminada así la dualidad kantiana de forma y contenido del conocer, *el Yo es la raíz del ser y resuelve en sí todo el ser*: ésta es la característica del idealismo trascendental, cualquiera que sea la actividad (el arte, la religión, la filosofía, etc.) en que el Yo conquista la plenitud de sí mismo. Es evidente que el *Yo puro* de Fichte ya no es el *Yo pienso* de Kant: *éste es función o posibilidad trascendental, condición de la experiencia y del conocimiento de la naturaleza*, permaneciendo, por consiguiente, la distinción entre el yo y el objeto (lo real fenoménico) del conocer; *el otro es infinita actividad creadora, principio absoluto, que no se limita a justificar, como en Kant, la validez de las condi-*

ciones subjetivas del conocimiento, sino que es el creador, en virtud de una intuición intelectual, de los sujetos (los yo individuales) y del objeto del conocer. Por lo tanto, los sujetos y el mundo sólo son un momento (*fenómenos*) del Yo puro, principio supremo del *saber*. En la *Teoría de la Ciencia*, Fichte trata precisamente de deducir de él todo el saber, el «sistema completo». El llamado «primer» Fichte identifica el Yo puro o el Infinito con el hombre (panteísmo); el «segundo» Fichte acentúa la distinción entre el Yo y el hombre: el Infinito es Dios o el Absoluto y el yo humano sólo es una imagen suya. La primera es la solución «moral»; la segunda es la «religiosa».

Para Fichte, el mundo tiene su fundamento en la *autoconciencia* o en el *Yo*. Ésta es la solución *idealista* del problema de la experiencia, distinta de la *dogmática*, que hace derivar la experiencia de los objetos y que considera al Yo como un producto de las cosas. *El dogmatismo es el sistema de la necesidad* (las cosas preceden y condicionan al Yo); *el Idealismo es el sistema de la libertad* (el Yo precede y condiciona a las cosas). «La experiencia consiste en la continua y recíproca referencia del *ser a la conciencia*, en la intuición de la *serie real*, objetiva, en la *serie ideal*, representativa». *Ser y conciencia* no constituyen una oposición, sino una relación inmanente a la actividad del espíritu. El objeto existe por el sujeto y ambos tienen su común y originario fundamento en el yo que se intuye a sí mismo. De aquí la distinción entre *conciencia* y *autoconciencia* o *autointuición*, que es la actividad originaria que se intuye a sí misma. No hay ser sin conciencia: *la conciencia es el fundamento del ser*, es decir, del ser para nosotros, distinto del ser en sí del dogmatismo. Ahora bien, la actividad de la conciencia no puede tener otro objeto que ella misma; es intuición de sí misma, precisamente *autoconciencia*. El objeto (el ser para nosotros) es puesto por la conciencia, que es su fundamento; la conciencia, como conciencia de sí, es el retorno de la conciencia sobre sí misma y, por consiguiente, *autoconciencia*, que es el fundamento de la conciencia. El Yo se pone a sí mismo y no puede dejar de autoponerse como existente (nada es antes que el Yo): el Yo es en cuanto *se pone*. La existencia del Yo tiene la necesidad de la relación lógica $A = A$ (principio de identidad). El Yo absoluto es «aquello cuyo ser consiste solamente en ponerse a sí mismo como existente», dice Fichte haciéndose eco de la definición spinoziana de la subsistencia. *Pero el Yo absoluto fichteano no es substancia* en el sentido tradicional de este término: es *pura actividad* autocreadora (el ser es sólo actividad), intrínseca a la conciencia finita del hombre, que no es distinta del Yo infinito. En efecto, para Fichte, «el Yo de cada uno es él mismo la única substancia (activa) suprema». Así tenemos el esquema del idealismo fichteano:

a) el *Yo puro, absoluto o infinito*, actividad creadora originaria, intuición intelectual primera, autoconciencia o autointuición, absolutamente libre; b) el *Yo finito, empírico o individual* (todo hombre singular), limitado por el *no-yo* o mundo (objeto, naturaleza), que, *puesto* por el *Yo puro*, *se opone* al *Yo finito* y es incesantemente superado para ser de nuevo absorbido en el *Yo infinito*. El idealismo de Fichte, profunda elaboración del panteísmo de Spinoza a través de Kant, es la filosofía del *Yo puro* como originaria intuición intelectual y actividad autocreadora, con que el filósofo identifica a Dios o a la Substancia, «desubstancializada» y hecha pura actividad.

La infinita actividad creadora del *Yo* se despliega en dos formas: como *producción* y como *reflexión*. La producción, en su espontaneidad creadora, es inconsciente: el *Yo*, produciendo, se determina, se objetiviza en algo distinto de sí, pone el *no-yo* (naturaleza) contrapuesto al *Yo*. La expresión «el *Yo* pone el *no-yo*» significa que el *Yo* pone algo que no es el *Yo* y con el que el *Yo* se halla *necesariamente* en relación. El *no-yo* no es una pura apariencia; más bien, dice Fichte, es una *realidad*, que lo es en virtud del *Yo* que la pone. El *Yo* es la sola realidad originaria y el *no-yo* existe en cuanto es puesto o producido, pero el *Yo* no puede dejar de poner el *no-yo*. El *Yo* funda el *no-yo* (prioridad del pensamiento respecto a lo real); pero el *no-yo es necesario* al *Yo*. En este *acto* reside la realidad en su totalidad. Por consiguiente, el *Yo* no es substancia, sino *actividad* (*Tathandlung*): *no se trata aquí de la metafísica del Ser, sino del Yo como actividad perenne*. El *Yo*, poniendo el *no-yo*, se libera de su indeterminación, se pone como pura actividad; no como *esse*, sino como *fieri*.

Pero el *Yo*, frente al *no-yo*, precisamente porque ha salido de su indeterminación, se advierte limitado por el objeto que él mismo ha producido de un modo inconsciente; se advierte *finito* respecto a un *objeto* finito. La conciencia del límite hace nacer la exigencia de superarlo: el *Yo* tiende a reabsorber en sí el *no-yo* para reconstruirse como *Yo absoluto*. De aquí nace la actividad del *Yo* mismo en su doble forma de *conciencia teórica* (*representación*) y *acción moral*.

En efecto, con la *reflexión consciente* el *Yo* trata de volver a comprender el *no-yo* puesto en el momento de la producción inconsciente. Por medio de la reflexión, la razón comprende el propio acto y la necesidad racional del mismo, necesidad *teleológica* y no causal como en el dogmatismo. El *Yo* comprende además (siempre contra el dogmatismo), por un lado, que la representación es un producto de la actividad del *no-yo* sobre el *Yo* (pasividad y limitación inherentes a la actividad del *Yo*) y, por otro, que el *no-yo* es puesto por el *Yo* y que, por consiguiente, su actividad deriva precisamente del

Yo puro, fuente de toda realidad. En otros términos, existe la limitación del Yo (su necesario determinarse), en cuanto existe el Yo infinito, cuya infinitud consiste en autolimitarse y en proceder sin descanso superando el límite. Sin infinitud no hay limitación ni viceversa: infinitud y limitación se hallan unificadas en un mismo y único término sintético. «La actividad del Yo consiste en su ilimitado ponerse», que es superar todo límite y toda resistencia. Por consiguiente, la representación se halla constituida por la actividad del no-yo sobre el Yo y del Yo mismo sobre el mundo para superar el límite, puesto por el Yo puro.

Con la reflexión nacen las formas de la intuición sensible y las categorías del intelecto, con que el Yo adquiere la *representación del mundo*. Por lo tanto, conocer es continua superación del no-yo, límite que siempre es desplazado pero nunca eliminado, en cuanto que es esencial al conocer la dualidad de *Yo* y de *no-yo*. En efecto, la representación existe por una conciencia (*sujeto*) que tiene ante sí un mundo de *objetos* representados. El *saber* es el *mediador* del Yo y del no-yo, es su *unidad trascendental*. «No tenemos nosotros el saber, sino que es el conocimiento quien nos tiene a nosotros, o, mejor dicho, el saber no está en nosotros, sino nosotros en el saber».

La actividad cognoscitiva (*teorética*) no puede explicar por qué el Yo se pone con la producción el límite del *no-yo*, que, con la reflexión, se esfuerza en superar. La explicación viene dada por la *acción moral*, que es la actividad del *Yo* sobre el *no-yo*, propia de su infinitud. En efecto, en la actividad moral, el yo no pone ningún objeto (como en la representación), sino que vuelve sobre sí mismo. Pero incluso a esta libre e ilimitada actividad del *Yo* le es necesaria la actividad finita y limitada que pone el *no-yo*. En efecto, no habría actividad sin límites por superar, sin resistencia que vencer. Sólo la conciencia de Dios (impensable, según Fichte) es sin límites ni oposiciones, sin pasividad. En cambio, a la conciencia del hombre, precisamente para realizar su infinitud, le es necesaria la *resistencia*. El mundo de los objetos (*no-yo*), como obstáculo que se contrapone al *Yo*, hace posible el esfuerzo y la lucha, ofrece siempre al *Yo* comedidos nuevos que ha de asumir. El *Yo* nunca está satisfecho con lo que *es*, con lo que ha actuado, sino que tiende siempre a lo que *debe ser*; el *Yo* es *tendencia infinita*. Y es precisamente la sensación la que crea la tendencia del yo, el límite que hay que superar. La realidad empírica (las cosas) y su ser en la conciencia teorética no son más que la *materia* para que se despliegue la acción moral. Por consiguiente, el Yo es esencialmente *voluntad moral* y el mundo es el material del *deber*: existe para que podamos obrar sobre él: el ser no es la causa del acto, sino que es producido para los fines del

acto mismo. Lo que es, es en función de lo que debe ser. El *Yo*, para su misma actividad infinita, *debe* poner el *no-yo* o el límite y *debe* superarlo para volver a su absolutéz. *Ésta es la ley (el imperativo categórico) que es ley de la infinitud del Yo con relación a sí misma.*

El deber ser es actuación *infinita* (y *jamás* acabada) del *Yo* y, por esto, ninguna meta alcanzada es definitiva, sino que es una etapa nada más para proseguir hacia metas cada vez más altas. La vida moral es superación incesante de obstáculos, sin paradas ni *desco-*
-razonamientos; toda detención en la vida del espíritu es una culpa. La actividad del *Yo* es *actividad heroica*, proceso continuo de liberación, actuación de un ideal infinito. En esta obra, cada uno de nosotros adquiere conciencia del orden universal que une las individuales voluntades finitas y las funde en una sola vida, que es la vida misma de Dios. Por consiguiente, según Fichte, desde el punto de vista kantiano se da un *primado de la razón práctica* sobre la teo-rética. La metafísica se identifica con la acción moral, que es su esencia y su culminación.

Esta misión no sólo es propia de los individuos, sino también de cada una de las naciones. Y Fichte, en sus célebres *Discursos a la nación alemana*, considera a su patria investida de la misión de *sal-*
-var a la humanidad de la decadencia de su tiempo (pangermanismo). Él considera la *educación* como responsable de la humillación sufrida por el pueblo alemán, sometido al poder extranjero y todavía no unificado en un Estado independiente. *Un cambio total de la educación podía hacer resurgir a Alemania y ponerla en condiciones de asumir su misión histórica de elevar moralmente a los otros pueblos.* Esto explica la gran importancia que Fichte asignaba a la educación entendida como *educación nacional*, sólo realizable si el Estado se hacía su único moderador. Todos tienen derecho absoluto a la educación (*educación universal*), y, por otra parte, el Estado tiene el deber absoluto de educar y de substraer a los educandos a la influencia de las familias y de los otros organismos, responsables de la decadencia de su tiempo.

La educación, para Fichte, debe conducir al respeto de los intereses universales por encima de los egoísticos. El Estado tiene el derecho de imponer tal respeto: este constreñimiento es un *momento necesario* para que se adquiriera la conciencia de la libertad, *consis-*
-tente en subordinar la propia voluntad individual a un orden ético superior, encarnado en el educador.

El *docto*, que aspira a la universalidad de la verdad y hace callar los intereses personales frente al deber, personifica el ideal de la educación humana, que debe ser el arte de *formar al hombre*, es

decir, la libre personalidad. Es necesario vencer el arbitrio del individuo y educar la voluntad en la observancia severa del bien y en la imposibilidad de hacer lo contrario. Vencer el arbitrio es conquistar la verdadera libertad (261).

2. El idealismo estético de Schelling

La filosofía de Friedrich Wilhelm Schelling (262) es una de las expresiones más características del Romanticismo alemán. Enlaza directamente con el pensamiento de Fichte, con el ambiente romántico alemán de finales del siglo XVIII y de los primeros años del XIX, y con el idealismo dialéctico de Hegel. Schelling, cuyos intereses convergen sobre los problemas de la naturaleza y del arte, se esfuerza

(261) En la obra *el Estado mercantil cerrado*, Fichte hace una aplicación de los principios de su filosofía a la política. Los derechos originarios del individuo (el primero es el de la libertad) se hacen efectivos en el Estado, el único que puede darles un valor constructivo. Todo ciudadano debe vivir de su actividad y el Estado debe garantizar el *derecho al trabajo*. Así llega Fichte a su concepto del *Estado socialista*, Estado mercantil cerrado, que toma en sus manos la producción y el comercio exterior para garantizar a cada individuo su trabajo y el disfrute de su producto. Pero, además del Fichte nacionalista y mantenedor de la autarquía, precursor de la estatolatría, existe un Fichte democrático y jacobino, autor de una polémica *Reivindicación de la libertad de pensamiento frente a los príncipes de Europa que la han oprimido hasta ahora*. En ella el filósofo (bajo la influencia de los escritores franceses prerrevolucionarios) defiende la libertad de pensamiento, que ningún gobernante puede limitar o prohibir y que el pueblo, cuando no la posee ilimitada, tiene el derecho y el deber de reivindicar.

(262) Nació en Leomberg en 1775 y estudió en el Seminario teológico de Tubinga, donde tuvo por condiscípulos a Hölderlin y a Hegel. En Jena escuchó las lecciones de Fichte, del que fué primeramente amigo y después severo crítico. Llamado en 1798 para enseñar en la Universidad de Jena, tuvo por colegas, primero al mismo Fichte, y después a Hegel, con el que publicó el *Diario crítico de la filosofía*. Jena era el círculo más activo de la escuela romántica y el cenáculo de las nuevas ideas poéticas, filosóficas y religiosas. De él formaban parte los hermanos Schlegel con Carolina, mujer de Augusto Schlegel (y después de Schelling), Schiller, Novalis, etc. Dejando Jena, después de la ruptura con Fichte, pasó a la Universidad de Wurzburg (1803) y en 1806 a la de Munich. Después de haber enseñado en Erlangen, pasó en 1827 nuevamente a Munich. Muerto Hegel, le sucedió en la Universidad de Berlín (1841), en donde profesó hasta 1847. Murió en 1854 en Ragaz (Suiza).

El pensamiento de Schelling atravesó varias fases. Todavía muy joven, a los veinte años, publicó el ensayo *El yo como principio de la filosofía o lo incondicionado en el saber humano* (1795), de inspiración fichteana, y dos años después otro titulado *Ideas de una filosofía de la naturaleza* (1797). La primera de sus obras fundamentales es el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), que, junto a la *Exposición de mi sistema* (1801), incompleta,

en dar un carácter de objetividad al principio fichteano (y, en general, idealista) de la infinitud del espíritu.

La tentativa de Fichte, como hemos visto, es la *de derivar o deducir el mundo a partir del Yo*. En el fondo, en su sistema, la naturaleza es mera representación de la conciencia, que nace con el Yo empírico y que, como *no-yo*, es sólo un límite, un *instrumento* de la actividad ética del Yo mismo. En Fichte está ausente un reconocimiento positivo de la realidad de la naturaleza. *Replantearse el problema de la relación entre naturaleza y espíritu y garantizar la realidad objetiva de la naturaleza misma: he aquí los dos problemas que Schelling hereda de Fichte y que trata de resolver*, manteniendo firme el concepto fichteano de que la filosofía es reconstrucción de los momentos a través de los que el espíritu se actúa a sí mismo.

Schelling intenta una construcción de la naturaleza como sistema objetivo de la razón. La vida unitaria de aquélla se despliega a través de una variedad de formas desde los comienzos hasta el final: pero este desarrollo es orgánico y racional. La filosofía natural de Schelling se halla centrada sobre una concepción *orgánica* de la naturaleza.

Para nuestro autor, la realidad natural no depende de la subjetividad empírica, en cuanto precede al nacimiento de la conciencia en el orden de su desarrollo. ¿Pero cómo nace de la naturaleza el espíritu? Schelling responde que la naturaleza no es materia mecánicamente concebida (ésta es la superficie, no su esencia profunda), sino *vida espiritual despotenciada, inteligencia petrificada*. La historia de la naturaleza es la *prehistoria de la conciencia*, la odisea del espíritu adormecido que, a través de varias formas, llega en el hombre a la conciencia de sí (263). *La naturaleza es el Yo in fieri; éste es el punto capital de la filosofía natural de Schelling*. En ella vive y se mani-

es su escrito más sistemático. Recordamos además el diálogo *Bruno o del principio natural y divino de las cosas* (1802). Importantes son también las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), que inicia la orientación teosófica de su pensamiento. Después de su muerte, su hijo publicó los cursos de Berlín (*Filosofía de la mitología y Filosofía de la revelación*), que representan la última fase (que Schelling llamó «positiva») de su pensamiento.

(263) Schelling describe esta variedad de formas o grados de evolución de la naturaleza por medio de los cuales de la energía inconsciente emerge el espíritu consciente. Sin embargo, muchas de sus deducciones son arbitrarias y fantásticas. En su filosofía de la naturaleza influyeron los descubrimientos científicos de su tiempo, sobre todo los de la química y de la biología, de la electricidad y del magnetismo. Schelling llega hasta reconocerle a la naturaleza una realidad incondicionada y a identificarla con Dios, entendido como la totalidad del devenir natural que se actúa en formas infinitas.

fiesta el *Principio absoluto* que luego se especifica como *Yo consciente* en la vida del Espíritu. El *Principio absoluto* no es, por consiguiente, el *Yo puro*, como afirmaba Fichte, sino la *Identidad absoluta* de sujeto y objeto, la *Unidad indiferenciada* de Naturaleza y Espíritu (panteísmo). De dicho principio no tenemos conocimiento conceptual, sino sólo *intuición intelectual* (*intellektuelle Anschauung*). El Yo absoluto es el Uno-Todo, es la unidad que abraza todo lo real y por esto no puede ser ni sujeto ni objeto, sino la identidad o la unidad de ambos, la única que puede explicar la existencia del mundo. Sin embargo, esta identidad no ha de pensarse como objeto absoluto (dogmatismo), sino como absoluto sujeto (criticismo o idealismo). El Absoluto es la única fuente de la actividad consciente y todo se origina a partir del Yo: la materia nace del espíritu. Como hemos dicho, la naturaleza, precisamente, es la historia del espíritu. La tendencia orgánica de la naturaleza sólo se actúa por completo en el hombre. La razón objetiva, a través de varias formas y transformaciones, llega al *organismo* en el que se hace *conciencia*.

Así, la filosofía de la naturaleza demuestra cómo la naturaleza misma se resuelve en el espíritu. Pero, precisamente porque el Absoluto es indiferencia de naturaleza y espíritu, y no existe ni la pura naturaleza ni el puro espíritu, el espíritu mismo se resuelve en la naturaleza. Es cuanto muestra la *filosofía trascendental*. Por lo tanto, la «filosofía de la naturaleza» y la «filosofía trascendental» no son más que dos modos distintos de investigación para demostrar que la indagación, ya se dirija a la naturaleza o al espíritu, comprueba que el Absoluto es identidad de la una y del otro.

En la filosofía trascendental, en efecto, Schelling, lo mismo que Fichte, parte del Yo absoluto, que se revela como dotado de una doble actividad: la *actividad real* (inconsciente) con que produce el objeto (imaginación productora o *intuición*) y la *actividad ideal*, con la que, *reflexionando*, adquiere conciencia del objeto que, producido inconscientemente, lo *siente* como opuesto y extraño. La *sensación* es el punto de partida de la conciencia refleja: sentir es encontrar algo extraño que se nos opone (*pasividad*). Pero sentir es tener conciencia de este algo y, por consiguiente, es sensación que el Yo tiene de sí mismo, *actividad*: la sensación se sobrepasa a sí misma. Por lo tanto, el Yo real finito (limitado por el objeto sentido) y el Yo ideal infinito (siempre más allá del límite) se identifican, en el sentido de que el Yo como sujeto de la actividad infinita es dinámicamente infinito. La vicisitud — la actividad, que es actividad del Yo, se hace finita, pero, al hacerse tal, se extiende más allá del límite — vuelve a producirse y perdura hasta el infinito. En pocas palabras, con la aparición de la sensación cesa la odisea inconsciente

de la naturaleza y se manifiesta la luz de la conciencia. Entonces comienza el proceso inverso: reconquistar por medio de la reflexión lo que ha sido producido por la imaginación productora inconsciente.

Para Schelling, ni la actividad teórica ni la actividad práctica dan el *modelo* de la identidad originaria de Naturaleza y Espíritu, de objetivo y subjetivo, de inconsciente y consciente, de necesidad y libertad, que constituye el Absoluto. Hay una actividad intermedia y al mismo tiempo dialécticamente superior (en cuanto comprende tanto a un momento como al otro) en la que armonizan las dos actividades. Tal modelo sólo viene dado por el *momento estético*, por la *actividad creadora del arte*. En efecto, en el *genio poético* concurren la actividad inconsciente de la *inspiración* y la elaboración consciente de la *obra de arte*. El artista crea impulsado irresistiblemente por una fuerza inconsciente, que le hace expresar cosas cuyo significado es infinito. En la obra del genio es «arte» la actividad consciente (que también puede ser fruto de ejercicio) y es «poesía», que es actividad inconsciente, la *infinitud* inconsciente de toda obra de arte. El arte es el *órgano de la filosofía*: en el arte, la intuición intelectual (filosofía) se hace objeto de intuición y adquiere por esto mismo una validez universal. El arte es la representación más alta de la unidad indiferenciada del Principio Absoluto y la manifestación de Dios: «El universo es en Dios como absoluta obra de arte y eterna belleza» (264).

3. El idealismo lógico de Hegel

a) *Lo real como «síntesis a priori dialéctica»*. — Hemos visto que para Fichte la unidad de lo infinito y de lo finito se actúa en la actividad ética y para Schelling en la fantasía creadora. Tal actuación, sin embargo, jamás realiza la adecuación de los dos términos: lo infinito pone lo finito, que, a su vez, en un proceso al infinito, trata

(264) El Absoluto (Dios), como identidad de las dos actividades (objetiva, natural e inconsciente la una, y subjetiva, ideal y consciente la otra) se manifiesta en la *historia*, el campo de la *libertad* humana, que Schelling entiende como síntesis de la libertad y de la necesidad, de lo consciente y de lo inconsciente. A través del desarrollo orgánico y progresivo de la historia, que obedece a un plan providencial, se actúa y se revela Dios, el gran poeta de la historia.

Schelling también ha escrito las *Catorce lecciones sobre el método del estudio académico*, donde sostiene la exigencia de la unidad del saber y que la enseñanza académica tiene una *fuerza regeneradora* del espíritu de los jóvenes.

de adecuarse al otro término sin lograrlo nunca. Este progreso al infinito es el *falso* infinito (negativo) para Georg Wilhelm Friedrich Hegel (265), el gran sistematizador del idealismo postkantiano y una de las mentes filosóficas más vastas y profundas de la humanidad. Para Hegel, en efecto, sólo el Infinito es y es la substancia de todo: en él, «el único afirmativo», lo finito es anulado, «superado». Tal unidad se realiza en la filosofía, que no es sentimiento o intuición mística, sino *pensamiento lógico, ciencia del Absoluto*. En este sentido, Hegel es la madurez, la rigurosa sistematización lógica (aunque unilateral) de la síntesis *a priori* de Kant, del Yo absoluto de Fichte, de la filosofía de la Identidad de Schelling y del Romanticismo alemán en general, aunque él, filósofo del sistema y del concepto, sea, bajo un cierto aspecto, el más antirromántico de los románticos y, al mismo tiempo, el más apasionado romántico de la «Razón».

Hegel, en efecto, es el filósofo de la Razón absoluta, que concretamente se identifica con la Historia (los hechos, lo real), que es su historia; por esto, es el filósofo de la Razón que no excluye el sentimiento, lo particular, lo subjetivo, el arte, la religión, etc., sino que los incluye como momentos de un proceso dialéctico, es decir, mediándolos y superándolos en la forma superior del concepto. Por lo tanto, Hegel es el crítico de las posiciones románticas (a veces áspero e irónico) y al mismo tiempo quien pretende satisfacerlas a todas ellas en una síntesis omnicomprensiva, cuya expresión más alta es el pensamiento lógico. A la satisfacción de esta exigencia de integralidad y de omnicomprensividad (todo momento de la actividad del espíritu es a la vez superado y conservado en el superior) tiende

(265) Nació en Stuttgart en 1770. Estudió en Tübinga junto a Hölderlin y Schelling. Fué preceptor privado primero en Berna y después en Francfort del Meno (1797); en 1801 llegó a Jena, donde publicó el escrito *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Junto a Schelling publicó el *Diario crítico de la filosofía* y en él colaboró activamente en los años 1802-03. Fué profesor en Jena en 1805 y llegó a ser director del Gimnasio de Nüremberg (1808) hasta el 1816, año en que fué nombrado profesor en Heidelberg. En 1818 fué llamado a la Universidad de Berlín, donde enseñó con gran éxito y con extraordinaria afluencia de admiradores y discípulos hasta que murió de cólera en el año 1831. — Hegel es una mente universal; no hay problema que no haya recibido la impronta de su pensamiento. La influencia del hegelismo en la cultura mundial ha sido vasta y profunda, y lo sigue siendo todavía. Sus escritos más importantes son: *La fenomenología del espíritu* (1807); *La Lógica* (su obra maestra, dividida en tres partes: *La Ciencia del Ser*, *La Ciencia del Concepto*, publicadas en el año 1812, y *La Ciencia de la Noción*, publicada en 1816); la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817); *Líneas de filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia del estado en compendio* (1821), además de las lecciones publicadas por sus discípulos sobre la *Filosofía de la religión*, la *Filosofía de la historia*, la *Filosofía del arte*, la *Historia de la Filosofía*, etc.

precisamente su *dialéctica*, entendida como síntesis de lo positivo y de lo negativo, como *dialéctica de la antinomia* o *de los opuestos*, que se componen (y no sólo se yuxtaponen) en la síntesis. El *dialec-ticismo antinómico*, para Hegel, *no sólo es la ley del pensamiento, sino también el principio de la realidad*, por lo que lo racional y lo real coinciden. La lógica, ciencia del pensamiento, es también metafísica, ciencia de la realidad, porque único es el principio que gobierna a lo real y al mismo pensamiento: el dinamismo dialéctico, como síntesis de los opuestos y, por consiguiente, como desarrollo, devenir y unidad. Pensar es un proceso de unificación, que se actúa a través de procesos unificativos siempre nuevos, en los que la Idea adquiere conciencia de sí y con ella lo real.

Por esto, según Hegel, lo real en cuanto real no es el ser (como en la metafísica tradicional aristotélica), *sino que es la síntesis a priori dialéctica*, distinta de la dialéctica de Platón (ascensión jerárquica por grados del conocer o unificación jerárquica de las Ideas en las supremas del Bien y del Ser), como también de la síntesis *a priori* de Kant, que, además de conservar la heterogeneidad de sentido e intelecto y los dualismos de fenómeno y noumeno, de mecanismo y finalidad de la naturaleza, de ser y deber ser, etc., había conservado también las antinomias de la razón como permanente contraposición y exclusión de la tesis y de la antítesis. Desde este punto de vista resultan aún insuficientes las distintas posiciones románticas, aun teniendo cada una de ellas una verdad que ha de ser conservada, como la fichteana del Yo, que nunca puede conquistarse plenamente a sí mismo y siempre se encuentra limitado por el no-yo. Ni siquiera se puede deducir, como pretendía Schelling, de la Unidad indiferenciada («la negra noche en que todos los gatos son pardos», como la define Hegel) la viviente riqueza del mundo: la vacía Identidad debe transformarse en Espíritu, en Sujeto que se autodetermina. Ni la acción moral, ni el sentimiento constituyen *la forma del Absoluto*, sino el *concepto*. Metafísica y lógica, repetimos, coinciden. Los conceptos en que el espíritu expresa el propio contenido son las categorías, las formas de la realidad. *El mundo es el desarrollo mismo del Absoluto, del Espíritu divino, que se autodetermina*. El pensamiento, a través del perenne devenir (del ser abstractísimo de la Lógica a la realidad concreta del *Espíritu absoluto* en el momento de la filosofía) reconstruye en sí mismo el proceso racional del mundo, y realidad y racionalidad coinciden absolutamente: «*Todo lo que es real, es racional; todo lo que es racional, es real*». No hay distinción entre el Pensamiento absoluto y el Ser absoluto; el pensamiento no es más que pensamiento del Ser y el Ser no es más que pensamiento. *Pensamiento y Ser se identi-fi-*

can: el pensamiento es ser y el ser es pensamiento (*idealismo inmanentista absoluto*). Éste es el principio metafísico de la filosofía hegeliana.

Pero el concepto, que es la realidad misma, no es el concepto abstracto del *intelecto* (idéntico a sí mismo y fijo), sino el concreto de la *razón*, que media las contradicciones y las supera; es el concepto, como ya hemos señalado, de la *razón dialéctica*, de la que los conceptos del intelecto sólo son un momento que ha de ser superado. Sólo así la filosofía asume su cometido de justificación racional de lo real, del hecho, y se construye como adecuación perfecta de pensamiento y realidad, como la vida misma del Absoluto. *La filosofía es la Ciencia absoluta, la autoconciencia de la absoluta Razón. La realidad es, por consiguiente, coincidencia o síntesis de opuestos*: lo que es (*tesis*) se niega en su no ser (*antítesis*). En la *síntesis* se conservan, reales y concretos, los dos *momentos opuestos, que, en cambio, son abstractos fuera de ella*. El no, la *negación*, es el resorte del devenir: *la realidad es perenne inquietud; la vida es dialéctica*.

Ahora bien, observa Hegel, la lógica tradicional deja escapar la concreción de lo real. En efecto, según la lógica antigua (de tipo aristotélico), los conceptos de especie se forman abstrayendo de los distintos individuos particulares los caracteres comunes con abstracción de los que varían de individuo a individuo (así, por ejemplo, abstrayendo de los distintos caracteres particulares de los animales, se forma el concepto universal de animal). Estos esquemas mentales, iguales en todos los hombres y en todos los tiempos, forman la estructura del razonamiento. Todo concepto es idéntico a sí mismo (*principio de identidad*) y excluye su negación (*principio de contradicción*). *Definir*, según esta lógica, significa delimitar una parte de la realidad, fijar su esencia. Todo es idéntico a sí mismo ($A = A$) y es contradictorio que sea su contrario (A no es B). Ésta es la *lógica formal o abstracta*.

Para Hegel, los principios de identidad y de contradicción, más bien que hacernos entender la realidad, al aislar un fragmento de ella, la reducen a una abstracción y la niegan. Y con ella también hacen abstracto y nulo el pensamiento, en cuanto que es idéntico el principio de lo real y del pensamiento mismo. También niegan la esencia de la vida, que es devenir y no inmovilidad: devenir dialéctico (por inclusión) y no estático (por exclusión o por abstracción). Sólo una lógica que logre captar la contradictoriedad de lo real en síntesis cada vez más comprensivas, entenderá lo real en su concreta plenitud y lo expresará en el *concepto* que será verdaderamente concepto de la realidad. Todo otro punto de vista está fuera de la ley del pensamiento (la dialéctica de la antinomia) y, en cuanto tal, fue-

ra de la ley de lo real, que obedece a la misma dialéctica. En efecto, en la realidad concreta, los caracteres que la lógica tradicional aísla arbitrariamente no son separados de los otros: cada momento no es real por separado, sino que lo es en el proceso del que forma parte. La vieja lógica deja escapar la esencia de la realidad y del pensamiento, el cual debe precisamente adecuar *todo el ser* y no captar un fragmento abstracto de éste. *Tal cometido es asumido por la nueva lógica de lo concreto, la cual afirma que A (tesis) y no-A (antítesis) no se excluyen, sino que se vuelven a encontrar como momentos concretos de la síntesis.* Un punto de vista (tesis) se integra con el punto de vista opuesto (antítesis) para alcanzar otro (síntesis) que los abraza en la unidad. Éste es el *proceso dialéctico del pensamiento*, que se identifica con el proceso de la realidad. El concepto de la lógica tradicional es el *universal abstracto* (pura forma sin contenido); el concepto de la nueva lógica es el *universal concreto* como principio de unificación de la tesis y de la antítesis *conservadas y superadas (aufgehoben)* en la síntesis, en la que precisamente viven incluidas en una unidad superior.

Por lo tanto, el universal no existe más que en sus determinaciones, en su actuarse en los particulares: separado de los particulares es una forma abstracta; por otra parte, los particulares no existen sino en lo universal. El Absoluto es sus mismos momentos, a través de los cuales se realiza. Por esto el Absoluto o Dios existe deviniendo: *Dios se hace* (Gott im Werden); por consiguiente, Dios *es immanente* al mundo: los entes finitos no son distintos de él, sino momentos del movimiento dialéctico del Absoluto (*panteísmo dinámico*). Conocer el desarrollo de la historia del mundo es conocer el actuarse de la Razón divina y la filosofía, como ciencia del Absoluto en su determinarse a través de momentos particulares, se identifica con la misma historia del mundo.

Por esto, la filosofía hegeliana es esencialmente histórica y toda la historia es «historia sagrada», porque es la manifestación y la auto-revelación del Absoluto, a cuya esencia dialéctica le es necesario el devenir. Hegel niega, según los dictámenes del panteísmo, el concepto de creación como libre acto de la voluntad divina. La ciencia de la Idea en sí es la «exposición» de Dios, tal y como es en su esencia eterna.

b) *La Lógica.* — Tres son los momentos de la historia (devenir) de la Razón infinita: 1) la *Lógica* o ciencia de la *Idea en sí*, es decir, en su ser implícito y en los momentos de su despliegue; 2) la *Filosofía de la Naturaleza*, o ciencia de la Idea que deviene y se hace algo distinto de sí; 3) la *Filosofía del Espíritu* o ciencia de la Idea

que retorna a sí misma como acabada y plena autoconciencia. *Idea, Naturaleza, Espíritu*: éstos son los tres momentos (no se trata de sucesión cronológica) del proceso de la Razón infinita o de Dios, es decir: Dios es su unidad indiferenciada y como *primum* ideal respecto del mundo; Dios que se hace extrínseco a sí mismo en la multiplicidad de los seres finitos (el mundo se *enajena* de Dios); Dios que, a través de este proceso, adquiere conciencia de sí (redención o retorno del mundo a Dios mismo). Como se ve, éste es un esquema *teológico* (de inspiración neoplatónica: Plotino, Escoto Eriúgena, Bruno y Spinoza), pero de una teología que ya no es revelada sino racional, es decir, es el esquema a través del cual se actúa la Razón teológica de Hegel, la Razón que es ella misma Dios, que es la Naturaleza y la Historia, lo Real. *Hegel transcribe la teología cristiana en términos secularizados y antropológicos: seculariza y humaniza lo sagrado y diviniza al mundo y al hombre*. La ciencia del hombre es la ciencia de Dios: todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional y es Dios mismo, que es lo real que es racional y viceversa.

La lógica es «la ciencia de la Idea, es decir, de la Idea en el momento abstracto del pensamiento». Ésta es Dios en su eterna esencia, antes (idealmente) que el mundo; por esto es la verdad, que expresa de una manera objetiva la realidad en su esencia absoluta y necesaria. La lógica se identifica con la metafísica. Hegel distingue tres momentos de la Razón: 1) *intelectual*, en el que el «intelecto» es entendido como el pensamiento que produce únicamente determinaciones finitas y se mueve en ellas; 2) *dialéctico*, del que ya hemos hablado (las determinaciones del intelecto son puestas en relación con las opuestas o negativas); 3) *especulativo* o unidad de las distintas determinaciones en su oposición.

Punto de partida de la lógica es el concepto del *ser* puro, absolutamente indeterminado; el ser en cuanto tal es vacío de todo contenido e impensable, porque se le piensa como nada o *no-ser* o *ser que no es*; y el ser que no es, *deviene*; por consiguiente, el devenir es identidad de ser y de no-ser, puesto que deviene el ser que no es (*Ser-No ser-Devenir*). El Ser y la Nada son lo opuesto del *ser determinado*, que es tal por las *categorías* de la *cualidad* (especificación que lo hace finito), de la *cantidad* y *medida*, que determina la cantidad de la cualidad. El ser, en virtud de una reflexión sobre sí mismo, conoce las propias *relaciones* y así se pasa del ser a la *esencia*, cuyas categorías son: 1) *la razón de ser* (la esencia se reconoce *idéntica* a sí misma y *distinta* de las otras esencias); 2) el *fenómeno* (la esencia se hace *existencia*), que es la plena manifestación de la esencia del existente; 3) *realidad en acto* o unidad de la esencia y de la

existencia. Las categorías de la realidad de hecho son: la *substantialidad*, la *causalidad* y la *acción recíproca*.

El ser, determinado por la autorreflexión, se hace *concepto* de la razón: 1) concepto *subjetivo* (formal); 2) *objetivo* (categorías fundamentales de la naturaleza); 3) concepto como *Idea* o razón autoconsciente, síntesis de lo subjetivo y de lo objetivo. En la *Idea* «están contenidas todas las relaciones del intelecto, pero en su infinito retorno e identidad en sí».

c) *La filosofía de la Naturaleza*. — Como hemos dicho, es la ciencia de la *Idea*, que se opone a sí misma y que se pone como *algo distinto de sí*, como *Naturaleza*, que, según Hegel, es la «*Idea en la forma de ser otro*». La *Naturaleza* es un momento del devenir del Absoluto y precisamente el de no ser *él mismo*. Considerada en la *Idea*, la naturaleza es divina; en el mundo en que es, es no-ser, negación, la caída de la *Idea* misma: todas las obras de la naturaleza son inferiores a la última manifestación del espíritu. Como momento del Absoluto, también la naturaleza es desarrollo dialéctico triádico de la tesis, de la antítesis y de la síntesis. Hegel, sobre este esquema, construye apriorísticamente el proceso de la naturaleza: construcción arbitraria y artificiosa (una de las partes más débiles del sistema, porque la dialéctica se torna artificio), a la que sólo haremos referencia, careciendo como carece de todo valor científico y de un verdadero significado filosófico.

Hegel distingue tres estadios: 1) el de la *mecánica*, dividida en los tres momentos del *espacio* y del *tiempo* (momento abstracto del *ser fuera*), de la *materia* y del *movimiento* (*mecánica finita*) y de la *materia libre* (*mecánica absoluta*); 2) el de la *física*, dividida también en tres momentos (física de la *individualidad general*, de la *individualidad particular* y de la *individualidad total*); 3) el de lo *orgánico*, dividido también en los tres momentos de la *naturaleza geológica*, de la *naturaleza vegetal* y del *organismo animal*. En el estadio orgánico, las diferencias, superado el momento geológico y el vegetal, se unifican en el organismo del animal, que es el momento de los seres que tienen vida, se forman, se reproducen y mueren. El animal nunca puede adecuar la universalidad de la *Idea* y por esto muere: la muerte es la *negación* de esta inadecuación. Por esto el individuo muere, pero es inmortal el Hombre, es eterno el Espíritu que es la misma Historia. La muerte del individuo en favor de la perpetuidad de la especie y la eternidad de la *Idea* marca el paso de la naturaleza al espíritu.

d) *La filosofía del Espíritu*. — La tesis (*Lógica* o *Idea en sí*) y la antítesis (*Naturaleza* o *Idea fuera de sí*) son reales en la síntesis:

el *Espíritu* o la *Idea en sí y para sí*. En el *Espíritu* se actúa la plenitud concreta del proceso dialéctico. También el *Espíritu* se realiza a través de un movimiento triádico: *Espíritu subjetivo* o individual, *Espíritu objetivo* o general y *Espíritu absoluto* o divino.

1.² *Espíritu subjetivo*, en el que el espíritu es sujeto, un sujeto. Pasa a través de tres momentos: el del *alma* (objeto de la *antropología*), en que el espíritu es individualidad unida a un cuerpo en una unidad vital; el de la *conciencia* (objeto de la *fenomenología*), en que el sujeto reflexiona sobre sí mismo y se pone como yo o autoconciencia (de la autoconciencia como singularidad pasa a la autoconciencia universal o *razón*); del *espíritu* propiamente dicho (objeto de la *psicología*), en que el espíritu se considera en sus manifestaciones universales: conocimiento teórico, actividad práctica y libre voluntad. Es el sujeto como libertad, saber y querer. En pocas palabras: el espíritu subjetivo como estudio del alma «natural y orgánica» es objeto de la antropología; como estudio de la conciencia, lo es de la fenomenología; y como estudio del espíritu, que es universalidad del conocer y del querer, es objeto de la psicología.

2.² *Espíritu objetivo*, en que el espíritu individual como voluntad que quiere ser libre se libera de las formas de su subjetividad empírica y vive la vida de la humanidad, que se actúa en las instituciones históricas, en las que se realiza la unidad del querer del individuo y de la voluntad racional, expresada por la *autoridad*. Los tres momentos del *Espíritu objetivo* son: la *legalidad* o *derecho*, la *moralidad* y la *eticidad* (*Sittlichkeit*, distinta de la *Moralität*).

La fase abstracta del derecho (derecho natural) viene representada por el derecho de la *persona* en su individualidad. Representa aquellas formas de derecho (*de propiedad, contractual, penal*) que permiten la vida en común de las individualidades personales. Para Hegel, el principio del derecho es: «Sé persona y respeta a los otros como personas». Por consiguiente, el derecho se funda sobre el concepto de *persona*, es decir, de un ente racional y libre. En cuanto tal, representa la forma más elemental de las relaciones entre personas. En el concepto de derecho no entra el Estado. Tratar a la persona como cosa (por ejemplo, en el estado de esclavitud) es una violación del derecho, que reclama una *pena* que restablezca el mismo derecho: el castigo, al *negar* el delito, afirma el principio violado. La pena no es exigida por el ofendido sino por el violador, el cual tiene el derecho de reclamar el castigo, que lo reintroducirá dentro del derecho y que hará que así se le trate como persona. La violación del derecho del individuo es violación del derecho de todos, de la volun-

tad común objetivada en la ley. También el derecho es concreto en su desarrollo. Un derecho puramente ideal es una abstracción vacía: debe hacerse *objetivo*, es decir, realidad, historia.

Pero el derecho sólo puede regular la conducta exterior de los individuos, no puede penetrar en su interioridad para dominar sus intenciones. En ella penetra la *moralidad*, en virtud de la cual el individuo subordina la propia voluntad a la ley universal del *deber*: la reconoce y uniforma con ella su conducta. Pero no basta reconocer el deber; también es preciso saber *lo que hacer*. El deber por el deber es mandato estéril y abstracto — dice Hegel contra el formalismo de la ética kantiana —; es necesario que el mandato de la razón se determine en un *bien concreto*. En otros términos, son los motivos (la *intención*) los que determinan el valor moral de una acción y por esto la moralidad no sobrepasa la esfera de la voluntad subjetiva. Cuando el fin (el *bienestar*) a que la acción tiende y la intención con que es hecha se elevan a un plano de universalidad, entonces el fin mismo de la voluntad es el bien. Pero no siempre coinciden la voluntad subjetiva y el bien; en tal caso, la voluntad es mala, es decir, se da un contenido que no guarda conformidad con la universalidad del bien. En pocas palabras, el *bien*, que es el deber, realizado por la voluntad, es el *deber ser* que se hace *ser*; cuando falta dicha conformidad, la voluntad obra el *mal*, negatividad que el espíritu supera en la positividad del bien.

En el momento de la moralidad, la relación entre la voluntad subjetiva y el bien objetivo todavía es formal, hay separación entre la primera que *debe* realizarlo y el segundo que, hasta que no es actuado, es abstracto. Es necesario superar esta distinción entre intención moral y acción. De la síntesis de la existencia externa e inmediata (derecho) con la existencia interna inmediata (moralidad) nace la unidad de intención y acción, el *universal ético o eticidad*, como síntesis concreta de derecho y moral. Aquí es donde el bien, sustraído al arbitrio de los individuos, se existencializa. Los deberes éticos son obligatorios: limitan la libertad abstracta del individuo, pero lo redimen de sus impulsos y lo hacen sentir, inmerso en el *ethos* o en la costumbre (moralidad social), que es un hombre concretamente libre. La *eticidad* ya no es el abstracto hacerse del sujeto *entre* sujetos, sino unidad de los sujetos, *comunidad social*, en su existencia histórica: *espíritu de un pueblo, espíritu nacional*. Para Hegel, la forma más alta de eticidad es la que se realiza históricamente en un determinado pueblo.

La eticidad se actúa en tres momentos: a) la *familia* (matrimonio, sucesión, educación de los hijos); b) la *sociedad civil*, en que los intereses y las necesidades de los individuos hallan unidad. Esta uni-

dad constituye la *economía pública*; las leyes humanas son leyes *éticas*. La oposición de familia y sociedad se resuelve en la síntesis, que es c) el *Estado*, perfecta realización de la idea ética y de la libertad concreta: un *Dios real*, como lo llama Hegel. El Estado es voluntad suprema y universal, en el que se desarrollan unitariamente las voluntades individuales. No es el Estado el que vive para la persona, sino la persona para el Estado (Hegel es antiliberal). El Estado subordina para sí a los individuos y los constriñe, pero sólo así realizan los individuos su fin inmanente, que es el Estado mismo, al que deben subordinarse también los fines de la familia y de la sociedad civil. «El Estado es voluntad divina, en cuanto espíritu actual, que se despliega como forma real y organización de un mundo». El Estado es el absoluto: fundador de la moral y del derecho (*Estado ético*), de él depende también la religión (es *divino*); en efecto, sólo él es la conciencia entre la divinidad y la humanidad. Por esto, Hegel rechaza la doctrina del contrato social (el Estado no recibe su soberanía del pueblo), lo mismo que la que quiere poner como límite del Estado las leyes de la moral. Todo Estado es autónomo frente a otro Estado. El derecho internacional es una abstracción y, por lo tanto, la *guerra* es el único modo con que un Estado hace valer sus derechos; es más, la guerra es la condición necesaria de la vida y del progreso de un pueblo. El Estado no es una abstracción, es en la *Historia*, la verdadera y única realidad, el *Dios vivo*.

La filosofía del derecho de Hegel afirma la *estatolatría*, la absoluta soberanía del Estado, en el que se aúna toda la vida moral, jurídica y religiosa de los individuos y de un pueblo. Por consiguiente, no puede haber más que un solo derecho, el que se realiza en el Estado. Una proclamación de los *derechos del hombre*, según Hegel, carece de sentido. Y así como no hay un Estado internacional, sino tantos Estados como son los pueblos que tienen una misión que cumplir, él es el filósofo del nacionalismo. Bismarck y Bentham-Hollweg tuvieron en la filosofía hegeliana la *carta magna* de la grandeza política de Alemania, y Alemania tiene en Hegel la cúspide de su pensamiento nacional, pero también una de las causas de sus aventuras y desventuras, que la llevaron a la ruina junto a la Europa occidental. Justamente Rosenkranz, discípulo de Hegel, definió al maestro como «filósofo del pensamiento nacional».

La vida de los Estados es la Historia, «dialéctica de los distintos pueblos particulares»; historia de los pueblos como historia del Espíritu universal del mundo. Desde este punto de vista, Hegel supera verdaderamente el Iluminismo, en cuanto que reivindica la concreta verdad de la historia y la concreción de la razón. En la dialéctica

hegeliana el devenir de la Idea es su desarrollo histórico. El Espíritu es historicidad y su vida coincide con la historia universal, que a su vez es el despliegue de la dialéctica interna de la Idea de Estado. Por lo tanto, Hegel no podía dejar de intentar una explicación racional de la historia en su totalidad, es decir, una *filosofía de la historia*, que ya tenía (sobre un plano distinto) sus precedentes en Vico (Italia) y en Herder (en la misma Alemania).

La historia es la realización del Absoluto, la revelación de Dios; la dialéctica es lógica y, por consiguiente, la historia humana es razón. *Proceso lógico y proceso histórico se identifican. La Razón substituye a la Providencia y todo en la historia es racionalmente explicable y justificable sin recurrir a intervenciones sobrenaturales* («secularización» de la teología de la historia).

En esta historia racional-dialéctica del Espíritu, Hegel distingue cuatro momentos históricos: el Oriente, la edad de la infancia; Grecia, la edad de la adolescencia o de la «bella libertad»; Roma, la virilidad que se expresa en la forma de la universalidad del Imperio; Alemania o la ancianidad constructiva, síntesis de las libertades individuales en la libertad del Absoluto. Por consiguiente, todo pueblo representa un período histórico o un momento de desarrollo del Espíritu del mundo. Cuando un pueblo agota su función, decae y cede el puesto a otro: el pueblo germánico, según Hegel, síntesis de la función expresada por los tres pueblos precedentes, es la expresión plena y completa del Espíritu del mundo, la encarnación del Absoluto en todos sus momentos históricos.

Este es el esquema de la filosofía hegeliana de la historia, sistemática y grandiosa en sus líneas, pero también en buena parte arbitraria y no poco deformadora de la realidad histórica. En el fondo, se empobrece y empobrece al hombre y a la humanidad: Dios, que es la Historia misma, ¡realiza su plenitud al engendrar a Alemania! La montaña ha parido al ratón.

3.º *Espíritu absoluto*, en que el Espíritu alcanza su plena absolutez y la transparencia de sí para sí mismo. En efecto, el Espíritu absoluto es síntesis del Espíritu subjetivo y del Espíritu objetivo, el *Espíritu en sí y para sí*, unidad y totalidad, libre de todas las limitaciones, a las que reabsorbe en sí mismo sin dejar nada fuera de sí. De este modo lo Eterno se actúa en el tiempo, lo Infinito en lo finito, lo Universal en lo particular, que, a su vez, se resuelven en lo Eterno y en lo Infinito. El Espíritu absoluto se realiza a través de los tres momentos del *Arte*, de la *Religión* y de la *Filosofía*.

El *Arte* es la manifestación sensible del Absoluto, revelación de lo divino, pero en el momento de la *subjetividad* o de la *intuición*.

La Idea, en efecto, se manifiesta en el arte a través de formas intuitivas y sensibles (el contenido espiritual se expresa a través de imágenes). Transfigura a la religión y la libera de la exterioridad sensible, como también se eleva más allá del intelecto (de lo finito): en el arte, sujeto y objeto se compenetran. Para Hegel, son tres las formas esenciales del arte: la *simbólica*, que, en la forma de lo *sublime*, es propia de los orientales; la *clásica* objetiva (libre adecuación de la idea y de su manifestación sensible); la *romántica* o *cristiana*, interioridad toda ella, unidad de la naturaleza humana y de la divina, en la que el contenido no es dado por la figura humana, sino por la interioridad autoconsciente, por la belleza espiritual. A las dos primeras les corresponden formas artísticas materiales y sensibles, como la *arquitectura* y la *escultura* (el arte clásico, que sólo es arte, tiene su forma adecuada en la figura humana); a la tercera, la *pintura*, la *música*, la *poesía*, que se sirven de medios cada vez menos materiales como la imagen, el sonido, el lenguaje. De todas las artes, la más elevada es la poesía, que es arte del espíritu libre, no ligado al material sensible, puro espacio y tiempo interior. Aquí el arte va más allá de sí mismo y de lo sensible pasa al pensamiento.

El arte (subjetividad) tiene su antítesis en la *Religión*, el momento de la pura *objetividad*. La Idea se halla en ella «representada»: la forma religiosa se manifiesta como *representación* del Absoluto. El desarrollo histórico de la religión coincide con el desarrollo de la idea de Dios en la conciencia humana. El primer momento viene dado por la *religión natural* (magia, fetichismo, simbolismo; religión china, hindú, budista); el segundo por las *religiones de la libertad* o por el paso de la idea de Dios de la substancialidad a la individualidad espiritual (religión persa, siria, egipcia); el tercero por las *religiones de la individualidad espiritual* (culto de lo sublime en los hebreos, de lo bello en los griegos, del fin en los romanos); y el cuarto por el Cristianismo, la religión más elevada (la «religión absoluta»). El Cristianismo ha realizado plenamente su objeto: la unidad del hombre y de lo divino, a lo que, sin embargo, Hegel despoja de todo carácter de trascendencia y sobrenaturalidad.

El momento subjetivo-intuitivo del arte (*intuición sensible* del Absoluto) y el momento objetivo-representativo de la religión (conocimiento del Absoluto en la forma de la *representación*) se superan en la *filosofía*, en la que el Espíritu absoluto alcanza su plena autoconciencia, racionalidad y consciencia: la Idea ya no es intuita o representada, sino que es expresada en el *concepto*. Transparente para sí misma, es plena autoposición, absoluta libertad y absoluta racionalidad. La filosofía es la forma explícita del Absoluto.

La filosofía, a su vez, es el mismo filosofar humano en su concreción: a la filosofía pertenece su historia. La *historia de la filosofía* se identifica con el desarrollo de la Idea. Los distintos sistemas son momentos dialécticos de la conquista que la Idea realiza de una autoconciencia cada vez mayor. Así los ha entendido Hegel en su *Historia de la filosofía*, construída precisamente de un modo dialéctico (y de aquí la multitud de enfoques interpretativos), es decir, como una serie de momentos históricos (los distintos sistemas), cuyo proceso coincide con el lógico del pensamiento. Hegel concluye orgullosamente diciendo que con él la filosofía ha alcanzado la plena madurez y ultimado su proceso: «Hasta aquí ha llegado el Espíritu universal. La última filosofía es el resultado de todas las anteriores: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado. Esta idea concreta es el resultado de los esfuerzos del Espíritu realizados durante cerca de dos mil quinientos años», es decir, desde el nacimiento de Tales hasta el filósofo alemán. «Después de mí, escribe Hegel, no hay necesidad de *ser originales*.»

El hegeliano es el sistema de la Razón absoluta: *panlogismo*. Desde este punto de vista, Hegel continúa el Iluminismo (aunque la suya es llamada razón concreta y no abstracta) y es *antirromántico*. No en vano es el filósofo del *concepto* (*Begriff*) y el crítico de las filosofías «edificantes», tales como las del sentimiento, de la fe, etc. Pero su Razón, como la Unidad indiferenciada de Schelling, también es la «negra noche en la que todos los gatos son pardos». Todo se anega en la razón: no hay lugar para cuanto escapa a la mediación racional: o se deja mediar (y, por ello, reabsorber por la razón) o es lo *no-verdadero*. El individuo, por ejemplo, como dice Hegel, «no es verdadero», precisamente porque en su singularidad no sufre mediación alguna; el arte, como momento autónomo, es abstracto; y lo mismo la religión: se hacen concretos en la filosofía (razón), es decir, cuando *se niegan* como arte y como religión. Todo se conserva y todo se pierde en la Razón, se pierden la singularidad, el sentimiento, la concreción.

De esto se sigue además que si es verdadero el concepto o la mediación, lo inmediato no es verdadero; y Hegel dice claramente que es preciso disolver lo «inmediato». Pero la mediación es siempre un salir fuera, un exteriorizarse, una extrinsecación con pérdida de la *in-terioridad*. El idealismo (y también el hegeliano en parte) tiene el mérito de haber reivindicado la interioridad de la verdad, pero, en el mismo momento en que la reivindica, pierde precisamente la interioridad. Y por dos motivos: 1) porque la mediación lógica niega la interioridad en su intimidad y la proyecta fuera (en el mundo y en la historia); 2) porque la interioridad del idealismo es enten-

dida como inmanencia de la verdad al pensamiento y no como *sentido interior* de la verdad trascendente al pensamiento. Toda ella es una interioridad aparente y mundanizada.

Hegel concluye el ciclo del pensamiento moderno abierto por Descartes. En efecto, la autonomía de la razón con relación a toda forma de autoridad que no sea la misma razón, alcanza su culminación con la hegeliana Razón absoluta, la cual resuelve en sí incluso el momento religioso y se identifica con Dios. Hegel es la «autosuficiencia», la absolutez de la Razón. El pensamiento moderno ha agotado con él su ciclo. Después de Hegel comienza la crítica de la razón, la «disolución del sistema».

4. El idealismo religioso de Schleiermacher

Fichte, Schelling y Hegel expresan la exigencia profunda de captar la unidad infinita de lo real y del conocer por encima de todas las oposiciones en un acto del espíritu, ya sea la intuición o el concepto. La misma exigencia la encontramos en Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (266), influido por Schelling y por Spinoza. Pero, para Schleiermacher, el Absoluto no es un simple ideal como en Fichte ni la Unidad indiferenciada como en Schelling, sino más bien una realidad presente y viviente en nuestra conciencia, fuente viva y perenne de nuestra vida espiritual. La identidad entre ser y pensamiento es la *religión*, la cual no es conocer (como la metafísica que quiere explicar el universo en su esencia), ni querer (no tiende al perfeccionamiento del hombre como la moral), sino que es *sentimiento*. La religión es, por consiguiente, autónoma, es el *sentimiento del infinito*.

También el saber y el querer tratan de captar la identidad entre ser y pensamiento, entre lo real y lo ideal, pero tal identidad nunca se conquista en el conocimiento efectivo, porque la dualidad de ser y pensamiento es necesaria a la existencia del proceso cognoscitivo y práctico. La identificación completa de pensamiento y ser es la meta infinita e inalcanzable del conocer, pero, por esto mismo, nunca podrá llegar a ser un saber efectivo: *la filosofía no es ciencia*

(266) Nació en 1768 en Breslau y estudió teología en Halle. Amigo de Friedrich Schlegel, colaboró en «Athenaeum», y entró en el grupo romántico. Fué predicador en Berlín y después profesor en Halle y en el mismo Berlín, y murió en 1834. Sus obras principales son: *Discursos sobre la religión* (1799); *Monólogos* (1800); *Crítica de la doctrina moral* (1803); *La fe cristiana* (1822); su importante obra teológica, *La dialéctica*, fué publicada después de su muerte.

del Absoluto, sino doctrina del conocer en su perenne devenir, dialéctica. De un modo semejante, la voluntad es querer hacia el infinito, volición de una determinada acción, realización de un fin limitado. Es verdad que toda acción moral debe tender a la unidad de espíritu y naturaleza y que el cometido del individuo es el de realizarla, pero también es verdad que este fin permanece como una tendencia infinita. En pocas palabras, tanto en el conocer como en el querer, el *yo* se capta siempre en relación con lo *otro* y en esta relación se advierte *finito*: el infinito le escapa. Por lo tanto, nosotros no podemos conocer la identidad de pensamiento y ser o Dios (como lo llama Schleiermacher con Spinoza y Schelling), ni orientar sobre ella nuestra vida moral.

Si, en cambio, ponemos nuestro *yo solamente* en relación consigo mismo, en este acto de *autoconciencia absoluta* o *sentimiento* aprehendemos la unidad absoluta del Ser o Dios. Con el sentimiento nos sentimos sumergidos en Dios o, lo que es lo mismo, sentimos a Dios recogido, concentrado en nosotros, en nuestra autoconciencia. *La esencia de la religión, que no es metafísica ni moral, reside en el sentimiento, revelador de ella, es decir, en el sentir que todos los eventos son acción de Dios.* En este acto captamos nuestro ser radicado en el Ser divino y lo aprehendemos como sentimiento de *absoluta dependencia*. El Dios de Spinoza y la «cosa en sí» de Kant ya no son objeto de la razón, sino del *sentimiento místico*, de la religión, cuya esencia consiste en advertir lo finito «ligado» indisolublemente al Absoluto y como dependiente de él. «Llegar a ser una sola cosa con el Infinito, aun estando en medio de lo finito; ser eternos en un momento del tiempo, ésta es la inmortalidad de la religión».

Schleiermacher expresa el carácter religioso del Romanticismo: el Infinito ya no es captado en el momento racional, sino en el del sentimiento, y éste es, en el fondo, el ideal romántico. Su concepción de la religión ha influido profundamente en el protestantismo alemán y anglosajón.

CAPÍTULO III

LA PEDAGOGÍA DEL ROMANTICISMO:
PESTALOZZI Y FROEBEL

1. Pestalozzi

a) *El concepto de personalidad.* — Impresionado desde su juventud por la miseria material y moral del pueblo, Johann Heinrich Pestalozzi (267) quemó su existencia de *apóstol de la educación popu-*

(267) Nació en Zurich en 1746 de una familia oriunda de Italia. Fre-
cuentó el Colegio Carolino de Zurich, pero, incapaz de seguir un estudio
metódico, abandonó la escuela. Bajo la influencia de Rousseau, de los fisiócratas
y del filantropismo se dedicó a la agricultura, en la que veía el medio
más adecuado para regenerar las clases populares. Cuando dispuso de algunos
medios económicos, en su casa, denominada Cortenueva (Neuhof), abrió una
especie de escuela popular, en la que acogió a los niños pobres de la co-
marca para enseñarles a leer, a escribir y a hacer cuentas, y para adiestrar-
les en los trabajos agrícolas y manuales. Después de cinco años (1774-79),
por ineptitud práctica de Pestalozzi, la institución fué cerrada. Permaneció
en casa con su mujer Ana Schulthess, la fiel y generosa compañía de sus
sacrificios y de sus desventuras. Constreñido a un ocio obligado, se reveló
como escritor y en este tiempo compuso las siguientes obras: *Vigilia de un*
solitario (1780); *Leonardo y Gertrudis*, novela pedagógica en cuatro partes,
la primera de las cuales, publicada en 1781, le conquistó la fama europea;
y su única obra filosófica, *Mis indagaciones sobre el curso de la Naturaleza*
en el desarrollo del género humano (1797). Al constituirse la República
Helvética con la entrada del ejército revolucionario francés, obtuvo del Direc-
torio el encargo de fundar una escuela *stanz*, en la que recogió a unos ochenta
niños huérfanos y abandonados. También fracasó esta tentativa, pero de
las experiencias pedagógicas hechas obtuvo Pestalozzi el argumento para su
libro *Cómo Gertrudis instruye a sus hijos* (1801), donde expone los principios
fundamentales de su método pedagógico. Otro instituto fundado en el Cas-
tillo de Bürgdorf, en Berthoud, tuvo en un principio un gran florecimiento
y resonancia europea, pero también sufrió la suerte de los anteriores: fué
cerrado después de tres años y transferido durante dos a otra localidad.
Sacando provecho de estas nuevas experiencias, con la ayuda de sus colabora-

lar en la obra de regeneración social de las clases humildes con una tenacidad y una confianza más fuertes que todas las amarguras. De Rousseau heredó el *principio de la espontaneidad creadora del espíritu humano, de la educación como auto-educación*, como también la actitud de rebelión hacia las instituciones sociales, causa de opresiones y de injusticias, y la fe optimista en la bondad originaria de la naturaleza humana. Aunque era un hombre de escasa cultura y a pesar de que sus instituciones pedagógicas carezcan de un concepto especulativo unificador, sin embargo puede considerarse como el fundador de la *escuela elemental moderna* y el pedagogo que supo transferir al problema de la educación las exigencias fundamentales del moralismo kantiano y del idealismo ético de Fichte, modificando consiguientemente cuanto había de abstracto en la pedagogía de Rousseau.

En efecto, Rousseau había dejado sin resolver la antítesis radical entre individuo y sociedad, entre educando y educador, entre libertad y ley. El cometido de Pestalozzi, como dice él mismo, es el de «unir lo que Rousseau había separado». La corrupción de la naturaleza humana no ha sido causada por la sociedad, ni el ideal del hombre es el retorno al estado primitivo de la *inocencia idílica*. Más bien, para Pestalozzi, *la sociedad es un órgano necesario para el desarrollo de la más elevada humanidad*, y el ideal de la naturaleza humana reside en participar en un *orden racional*, cuya potencia operante constituye lo que de divino hay en el hombre. Los egoísmos individuales, que sofocan el *estado de naturaleza* ingenuo e inocente, y que se manifiestan en el *estado social*, despiertan en el hombre la necesidad de lograr un equilibrio entre las fuerzas contrastantes. *La sociedad tiene precisamente la misión de componer el choque de los egoísmos*. Pero el equilibrio social es solamente *exterior*; en él los egoísmos no se manifiestan por la fuerza constrictiva de las leyes o porque los hombres hayan logrado vencer los instintos malvados. Es necesario, por tanto, el *estado ético* de la humanidad, que nace al surgir la conciencia de un *orden moral*, capaz de armonizar las voluntades singulares y de hacerles sentir que la humanidad tiene una *misión eterna* que realizar. Esto no quiere decir que el orden moral niegue las necesidades del estado de naturaleza y del estado social, sino que estos estados deben desarrollarse teniendo como prin-

dores, Pestalozzi publicó algunos libros elementales: *El silabario*, el *A B C de la intuición* (1801) y el *Libro de las madres* (1802). En Yverdon fundó todavía otro floreciente instituto, que también fué decayendo. Pestalozzi se retiró a la soledad de su casa de Neuhof, donde murió en 1827. El último escrito de Pestalozzi es el *Canto del Cisne*.

cipio propulsor e informador el orden ético, de modo que sean instrumento para la actuación de este supremo principio moral de armonía. Tanto la vida individual como la social se hallan así orientadas a realizar esta finalidad absoluta, inmanente en cada hombre y en cada estadio de la humanidad. Este *teologismo ético*, que recuerda muy de cerca a Fichte, es el principio especulativo que informa el pensamiento pedagógico de Pestalozzi.

También para Pestalozzi la vida es lucha para la realización del orden moral, que constituye el motivo de nuestra verdadera existencia de *hombres*. En la acción por un ideal infinito el hombre actúa la propia libertad espiritual y realiza el pleno acuerdo con los demás hombres: adquiere *fe* en el valor de la vida y en su íntima bondad y se abraza en fraternal colaboración con los otros hombres (*amor*) para la actuación de la misión común.

Esta fe y este amor forman la esencia de la religiosidad: tener fe en Dios, para Pestalozzi, es tener fe en la *más íntima esencia de la humanidad*; creer en sí mismos, en el sentido profundo de nuestra naturaleza, es creer en Dios y en la inmortalidad. Ser *persona* significa *tener conciencia viva y operante del orden ético, obrar dirigiendo cada acción a la realización de este orden, transfigurar las determinaciones particulares de la vida individual y social*. El hombre despliega la propia naturaleza y adquiere la libertad *no en el aislamiento, sino en la relación con los otros espíritus*.

Este concepto de la persona condujo a Pestalozzi a entender la educación como autoeducación de una manera más adecuada y más concreta que Rousseau. El espíritu humano tiene, según él, un desarrollo orgánico y armónico en virtud de una *fuerza intrínseca*. *Educación, por tanto, significa promover y facilitar el proceso autónomo de una determinada personalidad concreta, favorecer el que el hombre se haga verdaderamente hombre, que adquiera conciencia de la misión ética que debe cumplir en armonía con los otros hombres*. Y así como todos los hombres nacen para realizar la misma finalidad, *todos los hombres tienen el derecho a ser educados*, es decir, de ser puestos en condiciones favorables para *crear la propia esencia, para redimir la propia humanidad interior*. Elevar por medio de la educación, basada en la conciencia de la propia humanidad, a las clases más desheredadas, afectadas más que las otras por las injusticias de la sociedad, levantar a toda la humanidad al nivel del *estado ético*, es el cometido que persiguió durante toda su vida Pestalozzi, con fe y firmeza de apóstol.

b) *El concepto de educación profesional*. — Para Pestalozzi, «*es la vida la que educa*» y la educación debe seguir el *desarrollo natu-*

ral del hombre. El niño actúa su perfeccionamiento *en contacto con la naturaleza, en el libre despliegue de sus actividades naturales, pero* no fuera, sino más bien dentro de la sociedad y por la sociedad. *Naturaleza y sociedad*, antitéticos en Rousseau, se armonizan en la pedagogía de Pestalozzi. Como hemos señalado, disciplina y libertad también deben armonizarse: la educación no es sólo negativa, sino también *positiva*. Si la *libertad* es un bien, también lo es la *obediencia*: «El amor no favorece a la educación, sino después del temor y junto con él». Por lo tanto, el educador debe respetar la libertad del educando y no violentarla, pero debe igualmente fomentar y ayudar el desarrollo interior de sus fuerzas. Por otra parte, la educación del pueblo no puede prescindir de la disciplina, ya que el niño está destinado a vivir en sociedad, donde debe respetar la individualidad de los otros. Educar es fomentar la libertad y no el albedrío y, por tanto, *una educación que respeta la libertad implica por esto mismo la disciplina y la obediencia.*

La función social de la educación conduce a Pestalozzi a dar importancia a la *educación profesional*. El trabajo es un instrumento eficaz para la formación de la personalidad y para la función social del individuo. Saber trabajar garantiza además al individuo su libertad frente a la miseria y es el único medio para librar de la indigencia a las clases populares.

Sin embargo, para Pestalozzi, la educación profesional no sólo tiene un carácter utilitario, individual o social, sino que es también un *instrumento de elevación moral*. Si su finalidad fuera solamente la de formar en el hombre una habilidad técnica, detendría al hombre en los dos primeros estados (individual y social) y obstaculizaría la realización del estado ético. Por esto es necesario que la educación profesional sea considerada como medio de elevación moral e integrada por la educación éticorreligiosa.

c) *El método.* — El espíritu, como libertad y espontaneidad, es el principio de la pedagogía de Pestalozzi. *Educación natural*, para él, significa *educar conforme a las leyes de la espontaneidad del niño*. Éste es el verdadero significado del *método educativo elemental* de que habla Pestalozzi. He aquí por qué considera como prototipo de educación el dictado por el *amor materno*, que no conoce más regla que la de la espontaneidad inmediata, la de los libres movimientos del corazón. Es un don que sólo posee la madre y que no se puede enseñar, ya que los procedimientos de la educación materna son sugeridos por la naturaleza. *Introducir en la educación escolar el espíritu de la educación materna que sugiere espontáneamente los caminos al educando* es el secreto y el verdadero magis-

terio del educador. Esta constatación, que Pestalozzi vivió al contacto con los niños en diversas tentativas educativas, le llevó a establecer como canon fundamental que *los métodos de enseñanza deben ser ejemplificados y fijados* (lo que él llama *necesidad mecánica*) *para que puedan ser adoptados por cada madre y por cada enseñante, aun los dotados de poca instrucción y talento*. Pero, evidentemente, la mecanización del método le hacía perder al acto educativo su inmediatez y espontaneidad. Pestalozzi trató de traducir en una fórmula abstracta lo que es un acto concreto de la vida.

De un modo semejante, la *educación intuitiva*, esto es, la fundada en la *experiencia viva* que el individuo tiene de las cosas, responde al mismo principio de la educación como autoeducación. Sin embargo, Pestalozzi, con una interpretación a veces simplista de las categorías kantianas, quiso teorizar la intuición y determinó los tres *principios elementales* de ella en la *forma*, en el *número* y en el *nombre*, en cuanto todos los objetos posibles tienen forma, número y nombre. La espontaneidad de la intuición se transcribe así en fórmulas abstractas.

Nosotros no seguimos exponiendo a Pestalozzi en esta parte cada una de su pensamiento pedagógico, como tampoco en la descripción de las *tres formas* de la educación (educación *éticorreligiosa*, *prácticotécnica e intelectual*, correspondientes, respectivamente, a las *tres fuerzas* del individuo: *corazón, arte e intelecto*). La parte más viva de su pensamiento está en el concepto ético de la persona humana, que la educación debe tender a formar favoreciendo su libre espontaneidad y siguiendo el desarrollo del individuo en sus varias fases (principio de la *continuidad* y de la *organicidad* de la educación).

La obra de Pestalozzi ejerció una influencia inmediata en sus aplicaciones prácticas. La renovación de la instrucción popular, la fundación de asilos de huérfanos, de institutos para niños pobres, etcétera, se inspiraron en el ejemplo luminoso de Pestalozzi. Especialmente en Prusia y en los Cantones suizos, después de 1830, con el éxito del liberalismo se favorecieron los programas de instrucción popular gratuita.

2. Girard y Necker de Saussure

Con la orientación de Pestalozzi enlaza la obra de otro gran educador suizo: el Padre franciscano Jean Girard (1765-1850). En 1798, Girard respondió a una petición del ministro de instrucción de la República Helvética con un *Proyecto de educación para toda*

la *Helvetia*. En 1804 fué llamado a Friburgo por sus hermanos en religión para dirigir las escuelas primarias y pronto fué el alma del movimiento reformador, rigiendo durante muchos años las escuelas de la ciudad. En 1809 fué uno de los tres comisarios mandados por la Dieta para inspeccionar el instituto pestalozziano de Yverdon. Girard redactó un informe bajo el título de *Relación sobre el Instituto de Pestalozzi en Yverdon*, donde puso de manifiesto los méritos del gran educador, pero haciendo resaltar también la degeneración enciclopedística del Instituto. Los escritos que le dieron mayor fama y ejercieron larga influencia fueron: *Sobre la enseñanza regular de la lengua materna en las escuelas y en las familias* y *Curso educativo de la lengua materna*. El autor considera la lengua materna como el medio más armónico para formar la personalidad del educando, con tal de que la enseñanza lingüística no sea abstracto análisis gramatical, sino que parta de la experiencia viva del niño; da gran importancia a la enseñanza religiosa.

Además merece ser recordada Adriana Albertina Necker de Saussure (1765-1841), también suiza, autora de la *Educación progresiva o estudio del curso de la vida*, en tres volúmenes (1828-1838). Toma de Rousseau el concepto de la educación progresiva, pero está frente al optimismo naturalista rousseauiano. Parte del concepto calvinista de que la naturaleza es pecado y corrupción y que la libertad se adquiere con la obediencia y la renunciación. Pone el fin de la educación en la formación de una sólida conciencia religiosa que es, en cuanto tal, sentimiento de la dignidad humana.

3. Froebel y la educación infantil

Mientras que en Pestalozzi hemos encontrado motivos de la doctrina moral kantiana y fichteana, en Friedrich Froebel (268) hallamos motivos del idealismo schellinguiano. En efecto, los dos conceptos de Froebel (el de la *unidad del principio de vida*, que es idéntico en la naturaleza inorgánica y en la orgánica, así como también en la conciencia del hombre; y el de la *creatividad del Espíritu absoluto*,

(268) Nació en Oberweisbach (Turingia) en 1782 y los árboles de las florestas de su región lo educaron en el vivo sentimiento de la naturaleza. Frecuentó el instituto de Pestalozzi en Yverdon y fué profesor de un instituto pestalozziano de Francfort. En 1816 fundó, primero en la aldea de Griesheim y luego en la de Keilhau, el *Instituto alemán de educación*. En 1840, en Blankenburg, cercano a Keilhau, fundó el primer asilo infantil, que llamó *Jardín de la infancia*. Murió en 1852. La mejor obra de Froebel es *La educación del hombre*.

que se extrinseca en todas las formas de la naturaleza sin agotarse jamás, por lo que cada fenómeno es *revelación* y *símbolo* de Dios), los hemos encontrado ya en la filosofía de la naturaleza de Schelling.

En el niño, como en todos los otros seres, existe la naturaleza divina. Por tanto, *desarrollar esta naturaleza de modo que la vida individual se unifique con la del Absoluto es el cometido de la educación*. A diferencia de los otros seres, el hombre no sólo es revelación de la universal naturaleza divina, sino que también es *conciencia* de este principio divino que circula en la vida del universo. Esta conciencia hace que el hombre pueda acoger en sí mismo la vida del todo, haciéndose centro del universo. *Abrazar el todo en la propia conciencia es hacerse persona, conquistar la propia autonomía*.

Para Froebel, el niño tiende a exteriorizar la propia vida interior, hecha de sentimientos, de impulsos y de imágenes: *su vida es acción*. Tal acción se traduce en la otra tendencia de atribuir a las cosas que lo rodean los propios sentimientos y de transfigurarlas con sus imágenes. La vida y el alma del niño se hacen vida y alma de las cosas. El niño, además de acción, es *fantasía*. Para Froebel, el *juego* expresa estas dos tendencias fundamentales de la vida infantil. En efecto, en el juego el niño ejercita su acción y su fantasía, revela su libre actividad creadora. *Anima* los objetos con los que está en contacto y los intuye no como son en su exterioridad, sino en el significado que les atribuye. El niño *interioriza, espiritualiza* las cosas, une la propia vida a las de los seres, anula la dualidad entre mundo físico y mundo humano. *Por consiguiente, la educación infantil debe fundarse en el juego*.

El *juego*, como aquello en lo que se extrinseca la actividad y el alma del niño, es *la guía más segura del educador*. El educador, a través del juego, puede regular y dirigir la actividad del niño (de manera indirecta, sin constricción), introducir en su conciencia sentimientos que deberán informar su vida, descubrir cuáles son sus intereses particulares, seguir gradualmente su desarrollo espiritual. *En el juego, la obra del educador y la vida del educando se hacen una sola cosa*.

El juego, para el niño, es una cosa seria, es *su trabajo*. El niño, al jugar, obra, hace. La educación debe comenzar a partir del hacer y, por consiguiente, del juego. Para Froebel, el hombre conoce plenamente sólo aquellas cosas que puede representar exteriormente y reproducir. El educando, para adquirir conciencia, debe vivir de modo que *pensando haga y haciendo piense*. El *Jardín de la infancia*, del que Froebel es el genial creador, es precisamente el ambiente adecuado para conseguir este fin en la educación de la primera edad.

Los juegos se hallan constituidos por una serie de objetos, desde los más simples a los más complejos (bolas, cubos, cilindros) descomponibles en diversos modos, que Froebel llama *dones*. El niño compone y descompone los dones, realiza trabajos, corta y construye. Éste es su trabajo, su hacer, con el que adquiere conocimientos claros, manifiesta sus aptitudes, desarrolla la atención y *siente la alegría de su libre obrar y de su libre conocer*. Cada juego le sugiere un significado *simbólico*.

Por cierto, en los juegos de Froebel hay mucho de geometrismo y de simbolismo, que, sin embargo, se hallan templados por otras ocupaciones más adecuadas tanto a la espontaneidad del niño, como a la preparación para el *trabajo productivo*. Los más importantes son los *trabajos de jardinería*. En todo instituto infantil debe haber un jardín, de modo que el niño viva en contacto con la naturaleza, maestra soberana y reveladora de la potencia de Dios. El jardín se divide en dos partes: una cultivada por la comunidad y otra dividida entre los niños, de modo que cada uno tenga el propio jardinillo para cultivarlo libremente. Canciones, lecciones de cosas o de imágenes (*método intuitivo*) y el dibujo, donde mejor se manifiesta la actividad creadora del niño, completan el programa educativo del Jardín de Infancia.

Con todos los defectos de mecanicidad y de simbolismo, no hay duda de que Froebel supo leer en el interior del alma infantil. Su doctrina del *juego como trabajo* es originalísima y siempre *actual*.

CUADRO SINÓPTICO

LA FILOSOFÍA Y LA PEDAGOGÍA DEL ROMANTICISMO

(El Idealismo trascendental)

El Romanticismo:
sugerencias
filosóficas

HERDER (1744-1803): la historia como manifestación orgánica de las formas del espíritu humano. La *filosofía de la historia* como explicación racional del mundo humano. Lenguaje, arte y religión educan al hombre en la *humanidad*.

SCHILLER (1759-1805): primado de la moral y armonía entre naturaleza y espíritu. El *ideal ético* y el «alma bella» (armonía de *sentimiento* y *deber*). La *educación estética* y el *arte* como iniciación y perfección de la «naturaleza animadora». *Levana*, de RICHTER (1763-1825) y la formación integral de la persona.

F. SCHLEGEL (1772-1829): el arte como expresión de lo infinito y el artista como mediador entre la humanidad y lo divino. La *ironía* y el *esteticismo ético*.

A. W. SCHLEGEL (1767-1845): el lenguaje como expresión sensible del espíritu.

NOVALIS (1772-1801): identidad entre poesía y filosofía. El mundo como sueño es el milagro del poeta (*idealismo mágico*).

La crítica del kantismo: a) HAMANN (1730-1788): primado de la fe como revelación inmediata de la naturaleza y de Dios; b) SCHULZE (1761-1833): la contradicción kantiana de la incognoscibilidad de la «cosa en sí»; c) REINHOLD (1758-1823): la filosofía es el análisis de los elementos de la conciencia; d) MAIMON (1754-1800): negación de la «cosa en sí» en cuanto contradictoria.

JACOBI (1743-1819): contradictoriedad entre la exigencia de «pensar» la «cosa en sí» y la imposibilidad de «concebirla». La *fe* como *sentimiento* de Dios contra el ateísmo. La crítica de Spinoza.

VON HUMBOLDT (1767-1835): la historia como «esfuerzo de la idea por conquistar su existencia en la realidad». Arte y lenguaje. Los límites de la acción del Estado.

FICHTE (1762-1814)
(Idealismo ético)

El Yo puro como principio formal y material del conocer; deducción a partir del Yo puro de la dualidad de yo y no-yo (mundo). El Yo puro es la raíz del ser y resuelve en sí todo el ser. La multiplicidad de los individuos (los yo empíricos) es puesta por el Yo puro. Diferencia entre el «Yo puro» de Fichte y el «Yo pienso» de Kant. *Solución idealista* (el mundo tiene su fundamento en el Yo o en la autoconciencia) y *solución dogmática* (el Yo es un producto de las cosas). *La conciencia es el fundamento del ser*: diferencia entre conciencia y autoconciencia o *autointuición*.

Los dos momentos de la actividad creadora del Yo puro: a) la *producción* necesaria e inconsciente del no-yo; el nacimiento de la conciencia del límite y la necesidad de su superación; b) la *reflexión*. Ésta se distingue en dos momentos: 1) el *conocimiento teórico* o *representación* a través del cual el Yo supera el límite del no-yo (el saber como mediador entre el yo y el no-yo y su *unidad trascendental*); 2) la *acción moral* como superación de la «resistencia» y actuación infinita del yo. Primado de la razón práctica: la metafísica se identifica con la acción moral, que es su esencia y su culminación.

La misión de la nación alemana y la *educación nacional* (*pangermanismo*); la *misión del docto*. El *Estado socialista*, Estado mercantil cerrado, productor, para garantizar a cada individuo el trabajo y el goce de su producto.

SCHELLING
(1775-1854)
(Idealismo estético)

Crítica de Fichte; la naturaleza no es una representación de la conciencia. Schelling se replantea el problema de la relación naturaleza-espíritu y quiere garantizar la realidad objetiva de la naturaleza. La naturaleza como prehistoria de la conciencia y los grados de su evolución. El Principio no es el Yo puro (Fichte), sino la *Identidad absoluta* o la *Unidad indiferenciada* de Naturaleza y Espíritu, que se capta con la *intuición intelectual*. La «filosofía de la Naturaleza» (la resolución de esta última en el Espíritu); la «filosofía trascendental» o la resolución del Espíritu en la Naturaleza. La doble actividad del Yo absoluto: a) la *actividad real* (inconsciente) con que produce el objeto (*imaginación productiva*); b) la *actividad ideal* (*reflexión*) con que siente el objeto como opuesto. La sensación es el punto de partida de la conciencia (actividad y pasividad). El *momento estético* modelo de la identidad originaria de Naturaleza y Espíritu. El *arte* es el «órgano» de la filosofía y es la manifestación de Dios, en quien está el universo como absoluta obra de arte y como eterna belleza.

HEGEL (1770-1831)
(Idealismo lógico)

La unidad de infinito y finito se realiza en la *filosofía* o en el *pensamiento lógico*, que es *ciencia del Absoluto*. El *dialecticismo antinómico* como ley del pensamiento y de lo real. La *lógica* (ciencia del pensamiento) es también *metafísica* (ciencia de lo real). Lo real como *síntesis a priori dialéctica* y el *concepto como forma del Absoluto*. Identidad de racional y real: «Lo que es real es racional y lo que es racional es real».

La *lógica formal* o abstracta y la *lógica de lo concreto*. La triada dialéctica (*tesis, antítesis, síntesis*) y lo *universal concreto*. *Dios se hace* en la misma historia, a través de la cual se autorrevela el Absoluto.

Los tres momentos del devenir de la Razón: a) *Lógica* o ciencia de la *Idea en sí*; b) Filosofía de la naturaleza o ciencia de la Idea que deviene en *algo distinto de sí*; Filosofía del *Espíritu* o ciencia de la *Idea en sí y para sí*.

La *Lógica* como ciencia de la Idea y los tres momentos de la Razón (*intelectual, dialéctico, especulativo*). La primera triada de la *Lógica* (*ser, no-ser, devenir*). Las *categorías*.

La *Naturaleza* como momento del Absoluto. Los tres estadios del proceso de la Naturaleza: de la *mecánica*, de la *física*, de lo *orgánico*. Los tres momentos del *Espíritu* o de la idea en sí y para sí: a) *Espíritu subjetivo*: alma (*antropología*), conciencia (*fenomenología*) y *espíritu* (*psicología*); b) *Espíritu objetivo*: derecho (*legalidad*), persona (*moralidad*); *eticidad* como síntesis de derecho y moral, y los tres momentos de la eticidad (*familia, sociedad, Estado*, el Dios vivo); c) *Espíritu absoluto*: arte (momento de la *subjetividad* o *intuición*); religión (momento de la *objetividad* o *representación*); filosofía (momento del *concepto*). La filosofía como forma explícita del Absoluto.

SCHLEIERMACHER
(1768-1834)
(Idealismo religioso)

La religión realiza la identidad de ser y pensamiento; la religión, autónoma, es el *sentimiento del infinito*. Los límites del conocimiento y de la voluntad. El sentimiento o autoconciencia absoluta como *aprehensión de Dios*. La religión como sentimiento de nuestra absoluta dependencia de Dios.

El sentimiento místico: ser una sola cosa con el Infinito, aun siendo en lo finito.

PESTALOZZI
(1746-1827)

La *educación popular* y la regeneración social de las clases humildes. La educación como auto-educación y la *escuela elemental moderna*. Crítica del naturalismo de Rousseau, y la sociedad como órgano necesario para el desarrollo de la humanidad.

PESTALOZZI
(1746-1827)

{ Equilibrio social y *orden moral*: el *teologismo ético*, fundamento especulativo de la pedagogía pestalozziana. La *fe* en el valor de la vida y la *fraternidad* humana.

{ *Naturaleza* y *sociedad* favorecen el libre despliegue de la actividad del hombre. *Libertad* y *obediencia*: una educación *libre* implica por esto mismo la *disciplina*. La *educación profesional* como instrumento de elevación moral.

{ El *método educativo elemental* tiene su tipo en la educación materna. La educación *intuitiva*. Las tres formas de la educación: del *corazón* (ético-religiosa), del *arte* (práctico-técnica) y del *intelecto*.

GIRARD (1765-1850)

{ El *Proyecto de educación* y la *Relación* sobre Pestalozzi (crítica del enciclopedismo del instituto pestalozziano). La lengua materna y la importancia de la enseñanza religiosa.

NECKER
DE SAUSSURE
(1765-1841)

{ Crítica del naturalismo optimista de Rousseau, del que acepta el concepto de la educación progresiva. La educación como correctivo de la naturaleza humana. La libertad se conquista con la obediencia; fin de la educación es formar una fuerte conciencia religiosa.

FROEBEL (1782-1852)

{ Motivos kantianos, fichteanos y schellinguanos en la pedagogía de Froebel: la naturaleza como revelación es símbolo de Dios. Cometido de la educación es desarrollar la naturaleza humana de modo que la vida individual se unifique con la del absoluto.

{ La *educación infantil*: *fantasía* y *juego*, guía segura del educador: en el juego, la obra del educador y la vida del educando se hacen una sola cosa.

{ El *jardín de infancia*: *juego*, *dones*, *trabajo productivo* y *trabajos de jardinería*.

CAPÍTULO IV

LA CRÍTICA DEL IDEALISMO: SCHOPENHAUER Y HERBART

1. El voluntarismo de Schopenhauer

a) *El mundo como representación y como voluntad*. — Al intento de Hegel de encerrar en el círculo de la dialéctica la realidad y de identificar lo real y lo racional, se opone Arthur Schopenhauer (269). A pesar de atacar con su crítica violenta, no sólo a Hegel, sino también a Fichte y a Schelling, Schopenhauer se mueve dentro de la atmósfera intelectual del idealismo romántico.

El mundo, según Schopenhauer, tiene una corteza y un núcleo: la corteza es cuanto de él conocemos: los *fenómenos*, nuestra *representación*, pero el sujeto no es solamente actividad representativa, sino también *voluntad*; y éste es el núcleo del mundo. Schopenhauer cree desarrollar e integrar la distinción kantiana de fenómeno y noumeno y, en cambio, se aleja de Kant, se pone en otra perspectiva filosófica. En efecto, para Kant, el fenómeno es la única realidad cognoscible del hombre y el noumeno es el límite del conocimiento humano. Para Schopenhauer, el fenómeno es pura representación, ilusión

(269) Nació en Danzig en 1788. Después de la muerte del padre pudo abandonar el comercio y dedicarse a sus estudios: frecuentó la Universidad de Gotinga, donde tuvo por maestro a Schulze. En 1811 escuchó a Fichte en Berlín y en 1813 se doctoró en Jena. Viajó mucho por Italia y por otros países. De vuelta a Alemania, obtuvo (1820) la libre docencia en la Universidad de Berlín, donde imperaba Hegel por aquel entonces. Durante toda su vida se opuso al idealismo triunfante de los «tres charlatanes» (Fichte, Schelling y Hegel). Murió en 1861. La obra maestra de Schopenhauer es *El mundo como voluntad y representación*, publicada en 1819, con escasa acogida. Además hemos de citar: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813); *Los dos problemas fundamentales de la Ética* (1844); la 2.^a edición del *Mundo como voluntad y representación* (1841), con un volumen de suplementos y notas, y los *Parerga y Paralipomena* (1851).

(el «velo de Maya», de que habla la filosofía hindú y budista) y el noúmeno es la *Voluntad*, entendida como principio infinito de todo lo real. La Voluntad de Schopenhauer es «romántica» como la Razón de Hegel.

Por consiguiente, para Schopenhauer igual que para Kant (considerado por él como el más grande filósofo de la humanidad), el mundo que conocemos es *fenómeno*: *el mundo de nuestro conocimiento es nuestra representación del mundo*, en cuanto que el objeto conocido es el objeto tal y como se lo representa el sujeto a través de formas subjetivas. Las infinitas representaciones aparecen ordenadas en el *espacio* y en el *tiempo* y se hallan ligadas entre sí por el *principio de causalidad* (270), a través del cual vemos las cosas como en sueños, casi como un efecto de ilusión óptica. La representación es «apariencia»: el conocimiento del mundo como su representación es el mundo tal y como nos aparece (engaño). El intelecto, a su vez, es *función del cerebro* y el mundo se nos aparece así y no de otro modo porque así está conformado nuestro organismo corpóreo. Si fuera diverso, distinta sería nuestra representación de la realidad. El conocimiento intelectual no puede ser más que causal: la necesidad domina las relaciones entre los fenómenos (determinismo). Para la ciencia no hay ningún absoluto o incondicionado que se pueda captar más allá de la cadena de las condiciones.

Sólo una interpretación *intuitiva* de la totalidad del mundo, un golpe de vista comprensivo de toda la experiencia, puede penetrar la verdadera esencia de las cosas, más allá de la serie causal. Ésta es la intuición con la que el sujeto se capta inmediatamente a sí mismo como *voluntad*, es decir, como lo que es en su hondura (en su «núcleo»); por analogía podemos entender el mundo exterior, dado mediatamente como representación en el espacio y en el tiempo, en lo que es, en su verdadera esencia. La «cosa en sí», para Schopenhauer, es *voluntad irracional*, infinita, una, indivisible, independiente de toda individuación. La filosofía de Hegel sufre así un grave trastorno: el principio infinito no es la Razón, sino la Voluntad irracional; no la Razón que justifica todo lo que es porque es racional, por el solo hecho de que es (optimismo), sino la Voluntad ciega de la que las cosas no son más que apariencia, sueños que hay que negar y destruir (pesimismo).

La *voluntad*, para Schopenhauer, es la raíz, el *principio* primero del mundo. En todos los fenómenos de la naturaleza, desde la vida de los astros a la vegetal, desde el instinto de los animales al querer

(270) Schopenhauer reduce todas las formas *a priori* de Kant al solo principio de causalidad.

consciente del hombre, se manifiesta la misma Voluntad, que es *ciega Voluntad de vivir, irracional, que se despliega sin finalidad, que quiere por querer y para aumentar la insatisfacción y el dolor. Todo el universo es una manifestación de esta Voluntad*, que no es causa de los fenómenos, sino *objetivación* de sí misma. La Voluntad es «uno y todo»: las cosas son múltiples en la representación cognoscitiva, pero son idénticas en su esencia.

La objetivación de la Voluntad en la representación se realiza a través de diversos grados. Todo grado es una *Idea* (concebida como la de Platón) o una *especie*, forma eterna o modelo, que se individualiza en determinaciones infinitas a través del espacio, del tiempo y de la causalidad. Del grado más bajo (las fuerzas de la naturaleza) al más alto (el hombre, en el que la voluntad se hace razón), la voluntad se objetiva a sí misma sin finalidad. La Voluntad jamás está satisfecha — lo mismo que la Idea de Hegel — y al igual que ésta no hace más que engendrarse eternamente a sí misma; por esto es *voluntad desgraciada. El mundo*, objetivación de la voluntad, sólo es reino de miseria, de dolor y de esclavitud. El querer, en efecto, implica una necesidad y la necesidad es dolor. *La vida es dolor* y, si el dolor cesa porque la voluntad se cansa de querer, *la vida es aburrimiento*. El placer es puramente negativo: satisfacción de una necesidad, cesación de un dolor. ¿Por qué, entonces, continuamos viviendo, aun conscientes de que la vida es dolor y de que nuestro dolor no tiene objetivo? Porque no somos nosotros los que queremos, sino que quiere en nosotros la universal Voluntad de vivir, que inventa miles de artificios y miles de ilusiones (el amor, la gloria, etc), para llenar el vacío de nuestra vida. También el *egoísmo* y la fe en el progreso de la humanidad son engaños tejidos por la voluntad.

b) *La liberación de la Voluntad de vivir.* — Pero el hombre puede liberarse del dolor y substraerse al dominio tiránico de la voluntad. Vivir, además de un mal, es un delito y continuar viviendo es nuestra culpa: el mundo no merece existir. Es un deber *suprimir en nosotros la voluntad de vivir*. Es inútil esperar la liberación del progreso y de la civilización. En la historia no hay progreso: la voluntad, en todos sus grados, es siempre ciega y sin finalidad; la historia es la manifestación de la inexhausta voluntad de vivir que recita siempre la misma tragedia o comedia, aunque los personajes o, mejor dicho, los comparsas, cambien. La historia no es el despliegue de la Idea en un proceso racional como en Hegel, sino el juego de casos fortuitos que no superan la esfera de la apariencia ni los límites de la insignificancia esencial. El hombre se

libera de la voluntad y con ella del dolor, a través de otras formas de actividad, es decir:

1.º, del *arte*, con el que las cosas no son vistas en su conexión causal, sino en la universalidad de la *idea*. El arte nos hace captar un momento del proceso fuera de toda relación, separado de la caducidad, en la eternidad de la idea. El sujeto, que lo contempla en la intuición artística, se pierde en ella y se eleva por encima de la voluntad y del dolor, del espacio y del tiempo; se destaca de su individualidad dolorosa, no es este ni aquel sujeto, sino el sujeto eterno que contempla desinteresadamente. En la teoría schopenhaueriana del arte, la inspiración neoplatónica es evidente: la Voluntad, como el Uno de Plotino, se manifiesta primero en las Ideas eternas y después se proyecta con el intelecto en el mundo de los fenómenos. Con la contemplación estética, el espíritu, partiendo de las apariencias fenoménicas, se eleva a la intuición de los modelos ideales, es decir, a la primera manifestación de la esencia del Absoluto. Entre todas las artes, según Schopenhauer, es la música la que mejor que ninguna otra expresa inmediatamente la voluntad universal: su ritmo reproduce el ritmo profundo del ser, hecho de caídas y de luchas, de ascensiones y de momentos de quietud;

2.º, de la *justicia*, con la que se reconoce más allá de nuestra persona la de los otros y se supera el egoísmo, uno de los engaños con que la voluntad nos liga a la vida;

3.º, de la *compasión* con que sentimos nuestros los sufrimientos ajenos. Dado que la vida es dolor, la compasión, para Schopenhauer, es el sentimiento ético fundamental. La acción no es moral cuando aumenta el dolor del prójimo o permanece indiferente frente a él; moral, cuando lo vivimos como nuestro dolor y nos esforzamos en mitigarlo. Pero ni el arte, ni la justicia, ni la compasión logran vencer el dolor; aún no se ha eliminado la misma voluntad, fuente de la desgracia.

Para que la liberación sea posible, es necesario el *aniquilamiento* de la voluntad. Pero ¿cómo la voluntad, que es «uno y todo», puede aniquilarse a sí misma?

4.º Por medio de la *ascesis*, con la que anulamos la voluntad de vivir en la *No-voluntad*, nuestro ser en la Nada. En la ascesis mística, el individuo se mortifica a sí mismo, desprecia la vida y todos sus bienes ficticios, contento con la ausencia de todo deseo. Es la actitud de la sabiduría hindú (cuya influencia

sintió Schopenhauer): el mundo de las representaciones es el «velo de Maya»; la muerte de la voluntad de vivir, el «acceso al Nirvana». Nada es el mundo, y así lo han considerado los santos, que en esta persuasión alcanzan la beatitud y la paz. «En su nada espero alcanzar el todo». La Nada es la última palabra de Schopenhauer.

Y, sin embargo, esta conclusión pesimista, en antítesis con la dialéctica optimista de Hegel (la universal Voluntad irracional se contrapone a la Razón universal hegeliana), también puede ser la conclusión de ésta. La dialéctica, eternamente abierta en la oposición de tesis y antítesis, se polariza en la inquietud, en el proceso eterno, precisamente en aquella inexhausta voluntad de vivir en que Schopenhauer ve la raíz del dolor. La eterna inquietud es eterna desgracia; es no sólo la voluntad doliente de Schopenhauer, sino también la «conciencia desgraciada» de Hegel. Si la dialéctica no puede concluir nunca el proceso de la Idea, a no ser que se niegue a sí misma, ella, como perenne oposición y antítesis, es también irracional. El proceso *racional* de la Idea se puede invertir en la *irracional* Voluntad de Schopenhauer. Además, el Idealismo no había logrado justificar la realidad del mundo natural y humano ni transcribir lo concreto (lo finito) en una nota eterna del Infinito. En Fichte, el mundo fenoménico es un límite ficticio y no real que el Yo produce como su instrumento, por lo que la acción supera un obstáculo que no es tal, un límite que es una producción inconsciente e irreal del mismo Yo; en Schelling, lo real no se justifica y se pierde en la Unidad indiferenciada; en Hegel, la realidad es una determinación pasajera y caduca del único Espíritu universal, que asume formas distintas y siempre nuevas para superarlas y absorberlas en su fatal proceso dialéctico. La conclusión de Schopenhauer de que nosotros y las cosas somos imágenes, sombras o sueños, y de que el principio de lo real no es la Razón, sino la Voluntad ciega e irracional, puede ser la conclusión, aunque parcial, del idealismo romántico.

Y en Schopenhauer vuelve a encontrarse el mismo motivo platónico y neoplatónico de los idealistas: la superposición de un mundo ideal al mundo fenoménico, de las Ideas a las imágenes de las Ideas. Pero, dejando a un lado la contradicción de una voluntad irracional que se manifiesta en las Ideas eternas, el mundo ideal no logra justificar el mundo fenoménico, más bien apresura la conclusión de que en la nada está su todo, de que en el suicidio universal está su destino.

El voluntarismo irracional de Schopenhauer, como instancia crítica frente a Hegel, no es una posición aislada. La llamada «izquierda hegeliana» da al hegelismo un desarrollo que no está en

armonía con el «sistema»; las instancias humanísticas y religiosas, antitéticas entre sí, pero concordes en criticar el panlogismo hegeliano en nombre de lo concreto humano y del individuo, se hacen fuertes y perentorias; nuevas hipótesis científicas, entre las que se halla el evolucionismo darwiniano, no dejan de tener sus reflejos en la filosofía y el positivismo está ya delineado en algunos de sus aspectos.

2. Herbart

a) *El pluralismo realista y la mecánica de las representaciones.* — También el pensamiento de Schopenhauer, a pesar de su oposición a los tres grandes idealistas, se sigue moviendo en el ámbito del idealismo romántico: el mundo como representación del yo y deducción de lo real de un único principio infinito. La difusión que el idealismo, especialmente el hegeliano, tuvo en Alemania y en Europa (plasmó toda la cultura de la primera mitad del siglo XIX), no pudo menos de suscitar interpretaciones incluso opuestas, discusiones y críticas. Las audacias metafísicas habían llevado a los idealistas a afirmaciones fantásticas y en contraste con los resultados de la ciencia; el amor al sistema forzaba con frecuencia los hechos y los constreñía, deformándolos, dentro de esquemas arbitrariamente contruidos y presupuestos. Así nació la necesidad de un mayor respeto por la realidad y de un análisis más positivo de los procesos mentales. *El retorno a Kant* fué la consigna de los impugnadores y de los críticos del idealismo; retorno al *espíritu* del criticismo, contra las desviaciones idealistas. En Kant, el yo legislador de la naturaleza construye la experiencia con las formas *a priori* o *funciones*, pero no crea también su contenido como el Yo de los idealistas; por esto, la llamada anti-idealista al severo análisis científico es llamada al *análisis de la experiencia psicológica*. En ella son resueltos los problemas fundamentales de la filosofía, que tiende a identificarse con la psicología (271).

(271) Hacia el *empirismo psicologista* se orientan algunos pensadores de este período en antítesis frente al idealismo. En Alemania, Jakob Friedrich Fries (1773-1843), adversario en Jena, donde fué profesor, de Fichte y de Schelling, sostiene en sus obras (*Nueva crítica de la razón*, 1806-07; *Sistema de lógica*, 1811; *Manual de antropología psíquica*, 1820; etc.) que la única experiencia posible es la *introspección* o la *auto-observación*, es decir, la experiencia psicológica. La filosofía, por lo tanto, se identifica con la psicología o *antropología psíquica*, descripción de la experiencia interior. El autoconocimiento de la razón no es llevado hasta la búsqueda del fundamento de la verdad (Kant), sino que se ve limitado al problema de remitir los fenómenos internos del espíritu humano a las leyes fundamentales de la vida

El pensador más representativo y vigoroso de la orientación realístico-psicológica es Hans Friedrich Herbart (272), para el que *la experiencia es el fundamento de la metafísica y es imposible reducir la realidad a representación del yo*. Reivindicar las exigencias del *realismo* contra el idealismo y el *análisis crítico de la experiencia* contra el empirismo, son los dos aspectos del sistema de Herbart.

Como había enseñado Kant, para Herbart, el *punto de partida de la filosofía es la experiencia: el dato sensible* no es reducible a la actividad del Yo. Podemos decir que no conocemos qué es en sí mismo (la *cosa en sí* de Kant), pero no que no nos venga impuesto como objeto exterior. La filosofía comienza a partir de la experiencia, pero no puede detenerse en ella, en cuanto que es precisamente *análisis crítico de la experiencia, elaboración de conceptos dados*, es decir, alcanzados por la misma experiencia, para purificarla de sus contradicciones.

La contradicción más general que presenta la experiencia es que

de la razón. — También Friedrich Eduard Beneke (1793-1854), impugnador en la Universidad de Berlín del idealismo hegeliano, identifica la filosofía con la psicología (*Doctrina de la experiencia interna*, 1820; *Nueva fundamentación de la metafísica*, 1822; *Manual de psicología como ciencia natural*, 1853, etc.). Bajo el influjo del empirismo inglés (Locke), explica el desarrollo de la conciencia como desarrollo de *disposiciones* o *facultades originarias*, es decir, de la *sensación* y del *movimiento*. Para Beneke, la psicología debe seguir el mismo método que las ciencias naturales: partir de la experiencia, aislar los elementos psíquicos y, con la inducción, fijar sus leyes.

(272) Nació en Oldenburgo en 1776. Escuchó sin que le convencieran los cursos de Fichte en Jena y fué profesor en Königsberg (donde cubrió la cátedra que había dejado vacante Kant) desde 1805 y en Gotinga desde 1833 hasta su muerte. En Berna fué durante tres años preceptor privado de los tres hijos del barón von Steiner. En este período conoció a Pestalozzi y asistió a una de sus clases en el instituto de Burgdorf, quedando profundamente impresionado por la eficacia del método. En Königsberg dirigió un *Instituto didáctico*, especie de escuela normal para la preparación de maestros. Murió en 1841. Sus obras principales son: *Filosofía práctica general* (1808), *Introducción a la filosofía* (1813), compendio de su sistema; *La psicología como ciencia* (1824); *Metafísica general* (1829). Herbart, además de filósofo, fué un gran pedagogo. De los cursos de la Universidad de Gotinga nació su obra maestra *La pedagogía general deducida del fin de la educación* (1806), y de otros cursos desarrollados en la misma Universidad, el *Diseño de lecciones de pedagogía* (1835). Herbart puede considerarse como uno de los fundadores de la *psicología científica*. Sus teorías en este campo han sido fecundas en resultados y no sólo por sus aplicaciones pedagógicas. Sus discípulos Loirarús (1824-1893) y Steinthal (1823-1899) estudiaron la llamada *psicología de los pueblos* o estudio de los productos sociales de la conciencia (costumbres, lenguajes, mitos, etc.).

uno es igual a muchos, esto es: existencia de *varias* propiedades en *una* cosa, sucesión de *varias* propiedades en una *única* cosa (*lo uno deviene muchos*). Ahora bien, esto contradice al *principio de identidad* (fundamental en el sistema de Herbart), por el que todo ser no puede ser igual más que a sí mismo; todo ser es simple e inmutable. Por consiguiente, es contradictorio que lo uno se haga múltiple y lo múltiple uno, que se transforme en algo distinto de lo que es. Es el desquite de la lógica clásica, recobrada en la primera formulación que tuvo en Parménides y en los Eléatas (el Ser excluye el No-ser), contra la nueva lógica (dialéctica) de Hegel, según la cual, como sabemos, la antinomia es la ley suprema de lo real y del conocer.

Según Herbart, la filosofía tiene por cometido superar esta contradicción de la experiencia. *El ser siempre es uno y el mismo; pero la experiencia no nos da un único ser, sino más bien una pluralidad de seres, de seres reales simples e inmutables*, cada uno de los cuales es una «*posición absoluta*» (*realismo pluralista*). Las uniones y las transformaciones que nos da la experiencia *no son más que relaciones establecidas por nosotros*, las cuales nos dan la impresión de que la cosa cambia, mientras que *siempre es idéntica a sí misma*. Nos parece distinta porque es puesta en relación con otras cosas. *El método de las relaciones* es, por consiguiente, el medio para eliminar las contradicciones de la experiencia y confirmar el principio de identidad. Por medio de él descubrimos que las relaciones no son constitutivas y esenciales de los seres reales, sino *visiones accidentales nuestras* que no atañen a la substancia del ser, el cual permanece en sí inmutable y simple. Todo lo real, según Herbart, «carece de ventanas» como la mónada leibniziana.

Si un ente real entra en relación con otro de cualidad esencial distinta, produce en él una *perturbación* y éste reacciona con un acto de *autoconservación*. Estas acciones y reacciones forman el tejido del acontecer universal. También el *alma* es uno de los entes reales, simple e inmutable en su esencia. Por sí misma no es activa ni contiene ninguna determinación originaria. Cuando entra en relación con los otros entes reales, ante su *acción* perturbadora reacciona con actos de *autoconservación*, que son las *representaciones*. He aquí explicado, según Herbart, cómo nace en el alma la representación.

Las representaciones que en ella se agolpan, en parte se funden por asimilación, en parte se asocian en grupos complejos (colores, sonidos, etc.); otras, por el contrario, se obstaculizan y se oscurecen entre sí. Las representaciones son *masas consolidadas* y sus relaciones son *fuerzas de atracción y de repulsión*. La lucha entre las re-

presentaciones se desarrolla según una rígida mecánica, que Herbart pretende transcribir incluso en fórmulas matemáticas.

Como sabemos, el alma, en su esencia, se halla privada de determinaciones y de funciones. Los sentimientos, los impulsos y la voluntad no son sus *facultades* originarias, sino *efectos producidos por las representaciones*, todos ellos reducibles a relaciones mecánicas entre las mismas representaciones. Incluso lo que llamamos *yo* no es más que un núcleo de representaciones producido por la misma mecánica. Adquirimos nuevos conocimientos en cuanto nuevas experiencias son *asimiladas* a aquel núcleo por el proceso que Herbart llama *apercepción*. Los grupos de representaciones ya formados son las *masas apercipientes*, y el grupo de las nuevas lo *apercebido*. Contra la psicología preexistente, Herbart no admite facultades distintas y las deriva todas ellas del mecanismo de las representaciones.

También en la *ética* es preciso partir de la experiencia: no es posible establecer una ley moral *a priori*. Sin embargo, la ética parte de la experiencia *interna* que tenemos de ciertas *aprobaciones* o *desaprobaciones irreductibles* que captamos en nuestra conciencia. Además de los *juicios de voluntad*, hay *juicios de valor*, que sólo expresan la relación de ciertos objetos con nuestro sentimiento subjetivo. La ciencia de los juicios valorativos es llamada generalmente por Herbart *estética*. Con el análisis de las valoraciones complejas llegamos a ciertas valoraciones simples, que tienen por fundamento cinco *Ideas o conceptos-modelos*: de la *libertad interior*, de la *perfección*, de la *benevolencia*, del *derecho* y de la *equidad*. Los juicios éticos son frecuentemente ofuscados por el interés personal; sólo a través de una larga evolución individual y social obra el hombre según las ideas prácticas. Para que esto suceda es necesario unir a estas últimas grupos de representaciones que las hagan reaccionar, es decir, es necesario predisponer bien la acción del ambiente. Éste es el cometido de la educación.

b) *El pensamiento pedagógico*. — Por consiguiente, la ética se injerta en la pedagogía y, según Herbart, hay una *estrecha conexión entre filosofía y pedagogía*: el valor de la primera, como visión de la vida espiritual, se pone de manifiesto en la aplicación práctica, en la pedagogía o arte formativo de centros de vida espiritual, y, por otra parte, la práctica educativa no podría ser *arte pedagógico*, sin fundarse en un sistema orgánico de principios en torno a los fines y a los métodos de la educación, es decir, en una ciencia *pedagógica*. Herbart quiere ser precisamente el fundador de la pedagogía como ciencia.

Hemos visto que la pedagogía del idealismo romántico, especial-

mente de Pestalozzi, se basa en el concepto de que la formación de la personalidad es proceso libre y espontáneo de autoformación. Para Herbart, en cambio, como sabemos, el alma se halla privada de espontaneidad y de todo poder originario y el *Yo* es el resultado del mecanismo de las representaciones. Pero así como son los factores externos los que engendran en el alma las representaciones, *es necesario que las lecciones externas actúen en el alma del niño de modo que surjan en ella unos complejos de representaciones con preferencia a otros*. De aquí la gran importancia que tiene, para Herbart, el *maestro* en la obra educativa. La ciencia de la educación se construye sobre el mecanismo psíquico de las representaciones que se determina según leyes necesarias, es decir, *la pedagogía científica herbartiana se basa en una doctrina filosófica que es precisamente la psicología del mecanismo de las representaciones*.

Por cierto, la importancia de la pedagogía de Herbart no reside en esta psicología intelectualista y mecanicista, sino en algunos principios esenciales a la obra educativa enunciados por Herbart, y precisamente en dos conceptos: el de la *instrucción educativa* y el de la *multilateralidad del interés*.

Según Herbart, el fin que todo educador debe proponerse es el de formar el *carácter moral* (la *moralidad*) del educando, lo que es posible formando la *voluntad*. Todos los demás fines son secundarios y se hallan subordinados a éste. El problema de la educación se puede formular así: *¿cómo formar la voluntad para que en el educando se forme el carácter moral?* Para Herbart, esto sólo es posible por medio de la *instrucción*. La voluntad depende del mecanismo de las representaciones y el carácter viene determinado por la prevalencia de ciertas masas representativas sobre otras. Por consiguiente, si el fin de la educación es la formación del carácter, tal fin no puede conseguirse sino por medio de la instrucción, que consiste precisamente en la constitución de un sistema de representaciones. He aquí el concepto herbartiano de instrucción educativa: «La instrucción forma desde un principio el complejo de las ideas, la educación el carácter; pero la educación es nada sin la instrucción».

Mas para que la instrucción sea educativa, *¿cómo debe disponerse?* Para Herbart, *debe suscitar el interés y desarrollarlo en todas las direcciones (multilateralidad del interés), sin romper, sin embargo, la relación con el centro de la personalidad*. Los intereses son de varias especies: de *conocimiento* (interés *empírico* por las cosas en su particularidad); interés *especulativo* (por las relaciones necesarias de causalidad entre las cosas, etc.); de *participación* (el interés *simpatético* o la participación en el dolor y en las alegrías de los otros; el interés *social* o de solidaridad con la suerte de la

comunidad; el interés *religioso* o de dependencia del hombre con respecto a un Ser supremo (273).

Ninguno de estos intereses debe hacerse exclusivo y la educación tiene el cometido de cuidar todas estas formas, de modo que el interés se desarrolle en todas las direcciones. Sin embargo, es necesario evitar que la multilateralidad conduzca a un cúmulo de conocimientos destacados los unos de los otros o a un fraccionamiento de la vida intelectual. *Los intereses deben desarrollarse simultánea y armónicamente, de modo que se coordinen entre sí y converjan en la misma dirección, es decir, hacia la formación del carácter moral del educando, que es el fin principal de la obra educativa.* La educación debe ser una *unidad inescindible* y al mismo tiempo intelectual, ética y religiosa.

Prescindiendo del mecanismo de las representaciones, con el que Herbart cree realizar este fin, el concepto de la multilateralidad del interés entendido como *unidad inescindible* en la obra educativa es original y fecundo y es el rasgo más vivo de toda la pedagogía herbartiana. Al pensar en la educación aislada y mecánica de las facultades según la edad, descrita por Rousseau, resalta la concreción del principio de Herbart.

El esfuerzo de Herbart tiende, como puede verse, a reivindicar la posibilidad de una concepción científica del mundo contra el intuicionismo y el apriorismo de la metafísica idealista. Combate el monismo idealista y le contrapone su pluralismo; quiere salvar —contra el idealismo— la cosa en sí de Kant, cuya cognoscibilidad, sin embargo, sostiene. Herbart, además, niega la actividad creadora del espíritu y, a diferencia de Kant, afirma que el espacio y el tiempo no son formas del espíritu y los considera como productos del mecanismo de las representaciones. Así niega de raíz el motivo generador del idealismo. Pero, de este modo, pierde el sentido verdadero del kantismo sin lograr con la mecánica de las representaciones y con el pluralismo de los seres resolver los problemas planteados por Kant y no resueltos por el idealismo. Con Herbart comienza a dibujarse el positivismo, la otra gran corriente de la filosofía europea del siglo XIX, también de derivación kantiana como el idealismo trascendental, al que se opone.

(273) A estas dos clases de intereses corresponden dos clases de enseñanza: la *enseñanza científica* (investigaciones naturales y matemáticas) y la *enseñanza histórica* (literatura, antigüedad clásica, filosofía, etc.).

CAPÍTULO V

LA REVISIÓN CRÍTICA DEL HEGELISMO: STRAUSS, FEUERBACH, MARX Y KIERKEGAARD

1. La polémica en torno a Hegel: la «derecha» y la «izquierda» hegelianas

También después de su muerte, Hegel, a través de sus numerosos discípulos, continuó dominando el ambiente filosófico y cultural de Alemania; su influencia fué muy notable incluso en el campo político y social. Pero *precisamente sus seguidores, intérpretes y críticos dan comienzo a la elaboración crítica del hegelismo, que representa un exponente de la cultura alemana y europea*. Se forman dos corrientes antagónicas a las que Strauss, en 1837, y teniendo en cuenta los dos lados del Parlamento francés, indica con los términos de *derecha* e *izquierda* hegelianas. La cuestión mayormente debatida es la *religión*; en torno a ella se verifica la escisión. El problema sobrepasa los límites de la polémica sobre Hegel y se inserta en el más vasto y profundo de la *crisis del Cristianismo en la conciencia religiosa europea*. En efecto, para algunos intérpretes y críticos de Hegel, la ruptura es considerada definitiva, la religión es un momento histórico superado o por superar y la filosofía es identificada con los problemas que complican directamente la vida del hombre sobre la tierra, esto es, los referentes *al hombre y a su ambiente*. De aquí la ruptura no sólo con la religión, sino también con la filosofía «especulativa» y sistemática, no sólo con la trascendencia teológica, sino incluso con cualquier concepción teológica (problema del Absoluto) de la filosofía misma.

Como hemos visto, en Hegel la religión representa un momento necesario a través del cual pasa la Idea para alcanzar la plena conciencia de sí: la religión, en forma simbólica y *representativa*, expresa el mismo contenido que formula la filosofía en el *concepto*.

Sobre el plano del concepto, el contenido de la religión es conservado y superado; pero en él ya no se puede hablar de revelación, de sobrenatural ni de dogmas, sino únicamente del Absoluto que se actúa y autorrevela históricamente y que se identifica con el proceso histórico de la conciencia humana. En este proceso, el Cristianismo es la religión más elevada, porque identifica la divinidad con el Espíritu; la filosofía manifiesta en verdades racionales su contenido expresado en la forma de la representación. Por consiguiente, por un lado, el pensamiento de Hegel se prestaba a ser utilizado para justificar el contenido doctrinal del Cristianismo en el ámbito del hegelismo e intentar un acuerdo entre la religión y la filosofía hegeliana — ésta es la tentativa de la derecha —; y, por otro, precisamente por la resolución del momento religioso en el filósofo y, por consiguiente, *humano*, y por haber hecho del Cristianismo no *la* religión (revelada por el mismo Dios), sino *una* religión — precisamente aquella en que la conciencia alcanza su nivel más alto en la concepción de Dios —, y, por tanto, un episodio (aunque grandioso) de la evolución histórica de la humanidad, precisamente por esto concluía diciendo que la religión es un hecho humano, que responde a necesidades humanas, habiendo, por lo tanto, muerto la religión (la cristiana y cualquier otra) como adoración de Dios para dar lugar a la *nueva religión como amor al hombre*. Ésta es la tentativa de la *izquierda* hegeliana, que tiene mayor interés histórico y especulativo que la llamada «derecha». Además, la «izquierda», sacando las consecuencias extremas de algunas tesis hegelianas, invierte el hegelismo: *no hay resolución del proceso histórico en la Idea, sino de la Idea en la concreción de la historia; no se ha de interpretar la historia en función de la Razón absoluta, sino que se han de interpretar y subordinar las exigencias de la razón en función de las necesidades «materiales» del hombre*.

2. La crítica de la religión y las instancias del humanismo absoluto: Strauss y Feuerbach

Discípulo de Baur en Tubinga fué David Friedrich Strauss (1808-1874), autor de una famosa *Vida de Jesús* (1835), que acentuó las polémicas de la «izquierda» con la «derecha» hegelianas. En su última obra sobre *La antigua y la nueva religión* (1872), niega que sigamos siendo cristianos y considera como nueva religión el «panteísmo», es decir, la veneración del Universo o del todo al que, sin embargo, bajo la influencia de la teoría darwiniana de la evolución, concibe de forma materialista.

A estas alturas, en esta línea de puro humanismo y naturalismo, la elaboración del hegelismo se encamina hacia el paso de la Idea a lo concreto, de lo Infinito a lo finito existencial. De este modo, el racionalismo hegeliano cede el puesto a formas de humanismo y de filosofía existencial en la doble dirección de *humanismo absoluto o ateo* y de *humanismo religioso-teológico*.

La inversión de Hegel es llevada a cabo por Ludwig Feuerbach (1804-1872), el mejor pensador de la «izquierda» hegeliana (274), el filósofo antiacadémico, el primer crítico serio y profundo del hegelismo, y al que, erróneamente, se le ha reducido (siguiendo las huellas de la interpretación de Engels) a una especie de puente para justificar el paso de Hegel a Marx. Feuerbach es mucho más y algunas de sus tesis siguen siendo vivas y operantes.

Feuerbach admite la unidad de finito e Infinito, pero tal unidad no se realiza en el Absoluto, como afirmaba Hegel, sino en el hombre: la de Hegel es todavía una teología, que se transcribe en términos de *antropología*, es decir, que se reconoce según los rasgos de toda teología. Pero, con esto, Feuerbach ha efectuado ya la inversión de Hegel: «*Cometido de la verdadera filosofía no es el de reconocer lo infinito como finito, sino el de reconocer lo finito como no-finito, es decir, el de poner no lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito*». Hegel resuelve lo finito en la Idea absoluta; Feuerbach, en cambio, hace de los hechos no una extrinsecación de la Idea, sino la única y verdadera realidad, de la que la Idea es sólo una imagen; el contenido de la naturaleza es más rico que ello. Por esto, si bien es verdad que Feuerbach pone, por un lado, lo infinito en lo finito y hace del hombre (y no de la Idea) esta unidad, por otro, al reducir a la finitud del hombre lo infinito, se ve conducido a considerar al hombre no sólo como puro pensamiento, sino también en su realidad de ser natural, corpóreo, en su integridad, «de la cabeza a los pies». *Real es el hombre* no como puro ente pensante, sino como individuo, organismo, *cuerpo*. *El hombre es un «cuerpo consciente»*. Por consiguiente, también las necesidades naturales, la «materialidad» del hombre, entran en la problemática filosófica, lo mismo que las del ambiente natural y social en que vive, es decir, las que atañen a la naturaleza que lo circunda y a las relaciones con los otros hombres, con la *sociedad*, en la que él encuentra su libertad y su infinitud. Ahora bien, dice Feuerbach, sólo la religión (el

(274) Principales escritos: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830); *La esencia del Cristianismo* (1841); *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843); *Principios de la filosofía del porvenir* (1843); *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1851); *Teogonía según las fuentes de la antigüedad clásica hebraico-cristiana* (1857).

Cristianismo) ha considerado al hombre en su integridad y concreción. Por lo tanto, el problema no sólo es el de hacer ver que la teología es antropológica, sino también el de poner en lugar de la religión (ya muerta) una filosofía que pueda satisfacer todas las exigencias humanas y considerar al hombre en su concreción integral. *Feuerbach pretende reducir a Dios al hombre, pero también quiere conservar para este último todas las ventajas que derivan de la religión entendida como trascendencia de Dios y amor hacia Él. En este simultáneo «rechazar a Dios» y «aceptar lo divino» como humano reside el drama no sólo de Feuerbach sino también del hombre contemporáneo.*

Decimos que el hombre, el «cuerpo consciente», es necesidad, conjunto de necesidades que quiere satisfacer para su felicidad. Para realizar este fin es necesario considerar el yo no en su aislamiento («el pensador solitario»), sino en relación al tú, su objeto de comunicación y de amor: el hombre es el yo y el tú en su reciprocidad. *En la relación social, todo hombre adquiere conciencia de su propia humanidad y es tanto más él mismo cuanto más actúa esta conciencia.* Es la respuesta social que Feuerbach da a la gran cuestión de la «ruptura» entre filosofía y religión. Para Feuerbach, el Cristianismo ha muerto y con él la «religión de Dios» para dar lugar al nacimiento de la «religión del hombre». Para él, la religión es un producto puramente humano: no pudiendo satisfacer el hombre todas sus necesidades, es decir, liberarse de la necesidad, postula o pone un Ser ilusorio, fruto de su imaginación, que es la proyección de sí mismo tal y como querría ser, es decir, sin necesidades, libre de la necesidad de la necesidad («el hombre crea a Dios a su imagen»). *La teología es antropológica:* el hombre atribuye los valores que él quisiera actuar, a un ser al que llama Dios. Así nace la *enajenación religiosa*, es decir, el abandonar en las manos de Dios la actuación de los valores, el descargarse de su cometido que sólo atañe realizar al hombre. Si el amor de Dios se substituye por el de la humanidad y éste se actúa, cesa la enajenación. En otros términos: si el hecho religioso depende de una situación humana particular y dura mientras que ésta no evoluciona hasta el punto de cesar, una vez que tiene lugar la transformación, el hombre deja de pensar en un Dios trascendente.

Feuerbach eleva a un plano de madurez lo que tal vez sea el problema esencial del mundo moderno: la transformación de la cuestión de Dios en una cuestión del hombre, la transcripción de la teología en términos de antropología, la expresión de lo eterno en la palabra del tiempo, la felicidad del Cielo en la felicidad sobre la tierra. Ya no habla del hombre como hijo de Dios, sino del hombre

como hijo del Hombre que es Dios. Feuerbach es víctima de su mismo intento imposible: en la última fase de su pensamiento, el primitivo idealismo y el consiguiente humanismo absoluto y social (que, en él, encuentra a veces acentos profundos y «cristianos»: «Es el amor hacia el semejante el que te dice quién eres tú») se hallan mortificados por un pesado materialismo. El hombre, el heredero de Dios, es identificad^o con la naturaleza; el soberano del futuro universo que será todo suyo y totalmente humano, es sometido al más férreo determinismo. Feuerbach comienza destronando a Dios y divinizando al hombre; concluye divinizando la materia, de la que el hombre es una parte: «El hombre es lo que come». Ya en Feuerbach está implícito Marx.

3. La demolición de la Idea hegeliana y las instancias del humanismo social: Marx

Strauss y Feuerbach reducen el significado de la religión a las puras necesidades humanas; Karl Marx (275) continúa la demolición de la Idea hegeliana, iniciada por el mismo Feuerbach (cuyas tesis, según Marx, pecan todavía de residuos intelectualistas) y, sobre el plano político-económico-social, interpreta la historia en función de las necesidades «materiales» del hombre. Para Hegel, la historia se identifica con el desarrollo dialéctico de la Idea y es su resultado necesario, por lo que todo hecho realizado es sagrado y ha de ser justificado y no ajusticiado; para Marx, el fundador del *socialismo científico* o del *materialismo dialéctico* (276), no se trata, en cambio,

(275) Nació en Tréveris en 1818 y estudió en las Universidades de Bonn y de Berlín. En un principio fué un hegeliano entusiasta y colaboró con los hegelianos de izquierda y con el movimiento liberal alemán. Al pasar del liberalismo al socialismo, durante su estancia en París (1843-45) colaboró en los «Anales franco-alemanes», órgano de sus compatriotas refugiados. Después de tres años de permanencia en Bruselas, regresó en el 48 a Alemania (a Colonia) y después a París. En el mismo año, junto a su amigo Federico Engels (1820-1895), publicó el célebre *Manifiesto del partido comunista*, que señaló el comienzo del despertar político de la clase obrera y el paso del socialismo de la fase utópica a la de la realización histórica. En el 49 se estableció en Londres, desde donde continuó inspirando el movimiento obrero internacional, muriendo en dicha ciudad en 1883. Escritos filosóficos principales (muchos de ellos publicados después de su muerte por Engels): *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 1843; *Economía y filosofía*, 1844; *Tesis sobre Feuerbach*, 1845; *Ideología alemana*, 1845-46; *El Capital*, I vol. 1867; II y III vols. publicados después de su muerte por Engels, 1885-1895.

(276) Está en germen dentro de la concepción materialista de la historia de Marx, desarrollada por Engels y elaborada por Lenin y Stalin. Es la

de entender el proceso histórico, sino de transformarlo. «Hasta aquí los filósofos han interpretado el mundo, ahora se trata de cambiarlo». La dialéctica no se detiene en la conservación de la *praxis*; conduce necesariamente a su *cambio*. La Idea de Hegel es abstracta; Marx la introduce en el mundo humano concreto y de principio conservador hace de ella el elemento perennemente revolucionario de la historia, con lo que continúa la disolución del «conservadurismo» hegeliano, iniciada por Feuerbach. La filosofía es acción, no teoría de la Idea; es precisamente un quehacer del hombre y, por tanto, una «no-filosofía», si filosofía significa actividad especulativa, contemplativa. La filosofía que frente al drama humano adopta una actitud contemplativa (filosófica), ha alcanzado con Hegel su apogeo y con él su muerte. En pocas palabras, nada de pensamiento desinteresado y contemplativo, sino *pensamiento empeñado* en la historia y en el mundo. Tal empeño no es fruto de nuestra iniciativa: estamos empeñados y por esto la filosofía que se aísla del mundo, se refugia en el pensamiento abstracto y constituye una evasión condenable y condenada por la vida concreta y por la historia. La nueva actitud de Marx no es la contemplación, sino la *praxis*. El conocimiento puro constata; la acción, en cambio, transforma el estado presente para construir el porvenir. Se trata de descender al fondo de la historia, a las informes *masas*, que son las que en todo tiempo han constituido la substancia de la historia misma.

En pocas palabras, Marx desplaza la dialéctica hegeliana del plano del espíritu al de las necesidades materiales e interpreta la historia y la política en función de la lucha de clases (*Manuscritos económico-filosóficos*, 1844). Marx introduce en la concepción «realística» de Feuerbach y en el dato inmediato la dialéctica hegeliana de hombre-naturaleza, hombre-trabajo. Así, él mismo, en el prefacio a la segunda edición de *El Capital*, precisa su diferencia con relación a Hegel: «Mi método dialéctico no sólo difiere del hegeliano en la base, sino que es absolutamente opuesto. Para Hegel, el movimiento del pensamiento, que él llama «idea», es el demiurgo de la realidad, que es la forma fenoménica de la idea. Para mí, en cambio, el movimiento del pensamiento no es más que el reflejo del movimiento de lo real transportado y transpuesto al cerebro del hombre... En Hegel, la dialéctica camina con la cabeza; basta ponerla sobre los pies». Puesta sobre los pies, la dialéctica capta al hombre en lo que

filosofía «oficial» del comunismo. El «materialismo histórico», doctrina también marxista y engelsiana, enseña que el modo de producción para la vida material (estructura económica) condiciona todo el proceso (político, social, espiritual) de la humanidad.

es: una realidad de fuerzas naturales objetivas, que actúan sobre las cosas para transformarlas («naturalismo del hombre» y «humanismo de la naturaleza»).

Para Marx, la dialéctica de la existencia no se desarrolla sobre el plano teórico-ideal, sino en el práctico, *económico*, es decir, en el de las *necesidades humanas materiales*. Es más, lo *económico*, lo «material», es la única «estructura» del proceso histórico y dialéctico, siendo las otras (moral, religiosa, etc.) únicamente «superestructuras», epifenómenos. «Materia» y «conciencia» son dos aspectos distintos de una misma actividad material, pero como no se adecúan, acaban por oponerse. Por lo tanto, el «proletariado», expresión de la fuerza propulsora de la historia, le da a la filosofía «sus fuerzas materiales», mientras que en ella encuentra «sus armas espirituales». Ahora bien, el comunismo, sigue diciendo Marx, pretende ser la «conciencia del proletariado», la conciencia de su condición proletaria, que será destruida con la aniquilación del capitalismo.

Por otra parte, el final de la sociedad capitalista es fatal por el mismo movimiento dialéctico de la historia. En efecto, toda época histórica o estructura económica lleva en sí y alimenta los elementos de su disolución, provocadores de su caída: la economía esclavista parió de su seno al feudalismo que la destruyó; el feudalismo, a la burguesía que lo aniquiló. La burguesía ha engendrado al proletariado, que excavará su fosa a través de la lucha de clases, que no es una creación del marxismo, sino un hecho que él observa. En efecto, es el mismo régimen capitalista el que engendra su negación, el proletariado. Como escribe Marx, «el comunismo no es para nosotros un estado que deba ser creado, un ideal que deba orientar la realidad. Llamamos comunismo al movimiento efectivo que suprimirá la situación presente».

La influencia de Marx y del marxismo (a través del estudio que de él han hecho los teóricos del comunismo de tipo ruso o del leninismo-stalinismo) es enorme en el mundo contemporáneo, más que por la solidez de su ideología, por los ligámenes estrechísimos que tiene con la *praxis* política y con la llamada cuestión social (en él ha adquirido conciencia de sí el «proletariado»), en las que, en el fondo, resuelve Marx no sólo la filosofía, sino también toda forma de actividad humana: en efecto, en el comunismo, el Partido lo es todo («Es la verdad», ha dicho uno de sus teóricos) y el Partido es teóricamente el pueblo. El marxismo desemboca en la estatolatría: el Estado lo es todo; «El Estado es Dios y Dios es el Estado», escribe Trotski.

En pedagogía, Marx viene a ser la crítica cruda y despiadada de las utopías filantrópicas comunistas o liberales (que en se-

guida señalaremos), con las que la burguesía trataba de salvar sus posiciones de clase dirigente. Para Marx, son remedios engañosos e ineficaces de la miseria social los ofrecidos por los «filántropos», por los «humanitaristas», por los «hacedores de mejoras para la clase obrera, organizadores de obras de beneficencia, protectores de animales, fundadores de círculos recreativos» y por «toda la multicolor ralea de los ínfimos reformadores». Marx contrapone a estos remedios la educación del hombre en cuanto tal, según la naturaleza que le es propia: el hombre es conjunto de *necesidades* que satisface con el *trabajo*; por esto la vida de cada individuo y de la historia universal viene *determinada* por las fuerzas económicas, por la producción y distribución de los bienes materiales. El fin y el destino humano son históricos, y «materia» de la historia es la determinación económica, la única que le hace al hombre cumplir su cometido de productor para la satisfacción de sus necesidades materiales, en las que también se satisfacen las de orden ético y político.

No es éste el lugar para valorar el marxismo en relación al problema de la justicia social, del concepto de trabajo, etc., en cuyo plano pone instancias que merecen la más atenta consideración y en donde ha contribuido con aportaciones que, fuera de su ideología, no pueden ser rechazadas. Sin embargo, es oportuno aclarar algunas de sus afirmaciones y las consecuencias de ellas.

a) El marxismo reduce el pensamiento a instrumento de la *praxis*, de la que lo hace depender absolutamente: su praxismo es radical. La técnica, la ciencia y la industria son para él las formas más elevadas de la actividad humana, en cuanto sirven al hombre para potenciar su trabajo con objeto de transformar y dominar la naturaleza, a fin de que produzca cada vez más para lograr un nivel de vida o bienestar cada vez más elevado. Sólo vale lo que produce bienes materiales; *incluso los hombres son instrumentos de producción y valen según lo que producen*; instrumentos cuyo fin es la sociedad socialista.

b) El principio de la evolución histórica, entendido en el sentido más radical, conduce al marxismo a negar los conceptos de ser, substancia, esencia, así como también los de ley moral o científica cualesquiera que sean; también su historicismo es radical. Todos los seres se transforman y no hay especies ni esencias inmutables, es decir: la esencia o la naturaleza del hombre (y de todo otro ente) no es ontológica, sino histórica, de formación histórica y, por consiguiente, históricamente transformable. La metafísica (y cualquier metafísica) no tiene sentido; ya no tienen sentido los conceptos de verdad y de ser que no se resuelvan en el *hecho* político-social.

c) No hay un alma o un espíritu en el hombre, ni hay leyes psicológicas fijas; en rigor, ni siquiera hay leyes científicas: verdadero es lo que es producido por la praxis en una determinada situación histórica o en un momento de la evolución. No existe el hombre como persona, sino el hombre como miembro de una sociedad; no hay una conciencia íntima, sino sólo una conciencia social. No hay ni Dios ni religión: mientras el hombre (y la humanidad) adora a un Dios y se enajena en él, se tiene la señal de que la evolución histórica no ha alcanzado su completa realización y que todavía hay en la sociedad un residuo de infantilismo o de ignorancia.

4. La «dialéctica del salto» y Kierkegaard

De la crisis del hegelismo, además de la *solución social* de Feuerbach y de Marx, nace la *solución religiosa* o de la fe salvífica, que rechaza al mundo y a la sociedad: el Cristianismo como *ruptura con la historia*. Es la posición de Sören Kierkegaard (277), cuya fortuna comenzó en Alemania inmediatamente después del final de la primera guerra mundial y se extendió por toda la Europa occidental, al compás del existencialismo, del que el teólogo danés es considerado como uno de los padres espirituales, junto a Nietzsche, del que hablaremos en seguida. Temperamento inquieto y atormentado, escritor eficacísimo, pensador paradójico, irónico, pero de ironía trágica, *expresa, en muchos aspectos, la profunda crisis espiritual que atormenta a nuestro tiempo, el drama de la conciencia religiosa europea*. Sintió el peso de la rígida educación paterna de carácter típicamente protestante y la influencia del Romanticismo alemán: los dos elementos nunca formaron una síntesis en el hombre y escritor Kierkegaard. Nuestro autor siempre se halla dividido entre su temperamento irremediamente «estético» (de sibarita, como en efecto lo fué durante su breve y atormentada vida) y el anhelo de «mártir» o «testigo» de Cristo.

La persona es el problema central de Kierkegaard: la filosofía

(277) Nació en 1813 en Copenhague. Escuchó a Schelling en Berlín (1841-42), pero pronto quedó decepcionado. Desde entonces ya no se alejó de su ciudad natal, dedicado a su obra de escritor. En los últimos años de su vida se empeñó en una violenta polémica contra la Iglesia oficial de Dinamarca y el ambiente teológico de aquella Universidad. Murió en 1855. Sus escritos más importantes son: *Aut-aut* (donde se hallan recogidos un grupo de escritos, 1843); *Temor y Temblor* (1843); *La repetición* (1843); *Migajas filosóficas* (1844); *El concepto de la angustia* (1844); *Estadios en el camino de la vida* (1845); *Apostilla conclusiva no científica* (1846); *La enfermedad mortal* (1848); *El Diario*.

no puede resolverlo, sino la religión, la fe. *El duelo filosofía-religión o razón-fe en nombre del «individuo» es el rasgo fundamental del pensamiento kierkegaardiano.* Sólo la religión puede justificar y garantizar la *existencialidad*. «Individuo» y «cristiano» se identifican: defender al individuo es, por esto mismo, defender al Cristianismo. Kierkegaard se creía investido de una alta misión cristiana, se reputaba el restaurador de la fe, del verdadero Cristianismo de la cruz de Cristo, testimonio perenne de que la verdad vence únicamente sucumbiendo. Un Cristianismo acomodaticio, político, es la negación del Cristianismo, el cual (como el cristiano) no debe preocuparse por las cosas del mundo: sucumbir sobre la tierra es vencer la tierra.

Kierkegaard decreta la bancarrota *de la filosofía* porque la identifica con *una* filosofía, precisamente con la hegeliana, entonces en auge. Combate a Hegel y con frecuencia lo desprecia; pero en un punto al menos es más hegeliano que Hegel: en creer que el «sistema» del panlogismo constituye la conclusión última y legítima de todo pensamiento occidental desde Tales en adelante. «El proceso hegeliano de la rumia con tres estómagos» era para él el proceso de la filosofía *sic et simpliciter*. La *Apostilla conclusiva no científica* es el escrito kierkegaardiano que mejor que ningún otro refleja la aversión de nuestro autor hacia la filosofía especulativa de cátedra, de los «profesores» del «pensamiento objetivo», indiferente hacia el individuo. En cambio, la filosofía del «pensador subjetivo» se centra en el concepto de interioridad, en el principio de que la verdad pertenece al individuo y solamente a él. La filosofía especulativa nivela las existencias y hace de los individuos otros tantos parágrafos alineados del «sistema». El pensador «especulativo» busca la verdad objetiva y se pierde a sí mismo: todo lo entenderá menos a sí mismo. A quien, en cambio, vive *en y de la* propia interioridad y lleva la pasión de su persona en las vísceras de su pensamiento, no le está permitido «especular»: tiene el privilegio de «existir». En el «sistema», el individuo muere y por esto el sistema no puede dar una ética. La filosofía especulativa, en el sepulcro de la lógica, compone con belleza de fórmulas y de silogismos, el cadáver de la persona.

Lo que importa, según Kierkegaard, no es encontrar la verdad objetiva, sino nuestra verdad, la subjetiva, exclusivamente del individuo. En una bella página del *Diario* anota: «Lo que importa es entender a qué estoy destinado, ver qué quiere Dios que yo haga; lo que importa es encontrar una verdad que sea *verdad para mí*, encontrar una idea por la que yo pueda vivir o morir». Pero la filosofía especulativa o de Hegel no comprenderá nunca que el conocimiento esencial tiene como punto de mira la existencia y que, por lo tanto, sólo es esencial el conocimiento que se refiere a la existencia. Hay

que excluir la razón y afirmar la fe: quien afirma objetivamente a Dios, no cree. La oposición entre filosofía especulativa y religión es, por consiguiente, para Kierkegaard, radical e invencible: la filosofía hegeliana o la filosofía anula a la persona, a la ética y a la fe. El individuo ha sido hecho para Dios: éste es el Cristianismo y sobre este punto es donde es preciso dar la batalla. Únicamente en la soledad interior es capaz el individuo de verdadera comunión, porque entonces está solo en relación con Dios. El individuo no tiene la prueba, sino la *vocación de Dios*. Probar racionalmente a Dios es perder a Dios; ganar a Dios es estar más allá de la razón. «La más grande provocación al escándalo es exigir de un hombre que admita como posible para Dios lo que para la razón humana está fuera de todos los límites de lo posible».

Kierkegaard considera el problema de la existencia desde tres puntos de vista: a) *estético*; b) *moral*; c) *religioso*. El punto de vista *estético* es entendido como el del «goce». El esteta no es el gozador vulgar, sino el hedonista refinado y sutil del *Diario de un seductor*, aquel que obedece al arbitrio y que sabe deleitarse con las cosas manteniéndose superior a la existencia. El esteta posee el arte de variar el ambiente en que vive y cambiarse a sí mismo; no mira hacia el futuro, sino que se dirige al pasado, al vago recuerdo en que se esfuman los contornos de las cosas, de las que conserva el perfume. El tipo kierkegaardiano del esteta es el de algunos románticos. Su vida, que aparentemente se presenta como placer, en su esencia, es desesperación. El esteta vive el *momento* y el momento escapa y no vuelve.

Hijo del placer es el *aburrimiento*, el «obscuro caballero que acompaña siempre al amante del goce y lo impulsa a una búsqueda que siempre ha de renovarse». Quien vive estéticamente, está desesperado. Junto al aburrimiento, le acompaña, fiel, la melancolía, la «histeria del espíritu». Y esto porque la vida intensa y disipada del esteta, siempre ansiosa de novedad y siempre empeñada en renovados esfuerzos, trata en vano de esconder el vacío de la existencia. Para vencer la *desesperación* no queda más que obrar desesperadamente.

La desesperación es una especie de estado de gracia: la *ironía* contribuye a provocarla. La ironía es negatividad y, en cuanto tal, destaca al hombre del mundo, en el que el esteta se halla inmerso. Por esto no es posible «existir» sin sentir la ironía, que es una dimensión fundamental de la persona humana. De este modo, la ironía libera al hombre del punto de vista estético y lo encamina hacia la *existencia ética*. La ironía no constituye un paso, sino que alimenta el valor de «elegir» desesperando.

El acto de la elección depende de mí. Sin embargo, me deja en suspenso en el momento de realizarlo y es precisamente en este momento de suspensión en el que adquiero conciencia de mi yo profundo, de mi *libertad*. En efecto, en el instante que precede a la elección, yo soy árbitro de mi destino, soy quien soy, soy la causa de lo que quiero ser. Antes de elegir soy pura *posibilidad*, pero una posibilidad que no puede quedar en el limbo de la abstracción. Mi existencia «se dirige hacia un porvenir que no es nada, pero que le pertenece a ella determinar, hacia un no ser que cabe convertir en ser». La *ética precisamente implica el elegir, el decidirse, y la elección no puede tener lugar sino entre contrastes; precisamente en el contraste entre el bien y el mal*. Y con todo rigor es aquí donde la persona se descubre *culpable*: el yo no elige más que arrepintiéndose. El *arrepentimiento* mortifica al sujeto y detiene la acción ética. En los confines de la ética está presente la *religión* o, mejor dicho, la ética casi se anula en la religión. Ética y religión, para Kierkegaard, chocan, no se encuentran, como afirma cruelmente en la obra *Temor y Temblor* (278).

El pecado, para Kierkegaard, es la categoría que garantiza la esencia de la individualidad; la conciencia del pecado individúa, constituye al individuo, «pone al individuo como individuo». *El pecado es la categoría* existencial por excelencia. Me atañe a mí y no concierne a nadie fuera de mí. ¿Quién puede substituirme en el pecado? Por otra parte, la singularidad es propia del Cristianismo: para la religión no hay un «público», sino sólo «individuos». Frente a Dios sólo existe el individuo: «Ante Dios tú no tienes nada que hacer esencialmente más que contigo mismo». Entonces, si el pecado constituye la individualidad y de la religión cristiana es propia la individualidad misma, religión y pecado se encuentran estrechamente unidos.

¿Es posible una explicación del pecado? No, el pecado es acto de voluntad, *salto cualitativo*, el salto del estado de «inocencia» al de pecaminosidad. El pecado no presupone nada con anterioridad

(278) Sin embargo, Kierkegaard no conserva siempre esta actitud extrema y en la *Apostilla*, el conflicto se inclina hacia una forma de conciliación de *moral-religión*. Hay una moralidad consistente en la «pureza del corazón», interior toda ella, que no pasa, como pretendía Hegel, a la eticidad, es decir, que no se resuelve en el *ethos* de la comunidad y del Estado. Esta moralidad, lejos de contrastarla, se desplaza hacia la religión. No es un obstáculo para la fe, que espera en virtud del absurdo; y no pierde al individuo entre la gente, sino que lo deja en la subjetividad, en su singularidad frente a Dios. A pesar de esto, lo que justifica a Abraham es siempre su terror y su angustia: la fe, como la entiende Kierkegaard, no deja a la acción humana ninguna posibilidad positiva.

a él mismo: *se pone*. Adán perdió la inocencia pecando y así cada hombre pierde con el pecado la propia inocencia.

La inocencia es ignorancia del bien y del mal. Por esto, el estado de inocencia es estado de *ansia* y de *angustia*, que es espera e inquietud, horror y temblor, angustia frente a la *nada* que tenemos delante y que suscita en nosotros el sentimiento de algo terrible; y al mismo tiempo nos fascina con el carácter misterioso de este algo que tenemos la posibilidad de afrontar. En el estado de inocencia, el espíritu está como en sueños: es la *Nada* la que engendra la angustia. «El profundo misterio de la inocencia reside en que ésta es al mismo tiempo angustia. En su sueño, el espíritu proyecta su propia realidad; esta realidad no es *nada*, pero la inocencia ve constantemente esta nada fuera de sí». De la inocencia al pecado no hay paso, sino «salto», *salto cualitativo*, el salto del estado de inocencia o de ignorancia al de conocimiento o de pecado. Es un cambio de estado el que se opera y, por consiguiente, el pecado no es explicable con los cánones de la filosofía especulativa, con la *dialéctica cuantitativa* de Hegel. La razón *se escandaliza*, pero, a pesar de su escándalo, es impotente para explicar el pecado: el salto da jaque mate a la lógica; la dialéctica cuantitativa cede el puesto a la dialéctica cualitativa del salto.

Según Kierkegaard, el hombre, además de síntesis de alma y cuerpo, es *síntesis de lo temporal y de lo eterno*. De ordinario se define el tiempo como sucesión infinita, es decir, como presente, pasado y futuro; lo eterno, en cambio, es el presente, puesto como supresión de la sucesión. ¿Pero no se dice que la vida sensible está en el instante? Es verdad: «Por el instante se entiende entonces la abstracción de lo eterno, que, dada por el presente, es su parodia. El presente es lo eterno o, mejor dicho, lo eterno es el presente, y el presente es la plenitud... El instante indica el presente sin pasado ni porvenir; y en esto consiste la imperfección de la vida sensible. Lo eterno también indica el presente sin pasado ni porvenir, y en esto reside la perfección de lo eterno». Sin embargo, en el *instante*, el tiempo y la eternidad entran en contacto. El instante, no concebido como una simple determinación del tiempo, es un átomo de eternidad: es el primer intento de detener el tiempo.

Pero tampoco en el instante falta la angustia, que reside en la relación que se establece en mí entre lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad. La angustia sólo se vence con la fe y es la «aventura» que todo hombre debe correr si no quiere perderse. Sólo en virtud de la fe la angustia posee un *valor educativo absoluto*. «En efecto, ella corroe todas las cosas del mundo finito y estrangula todas sus ilusiones». La angustia es la posibilidad de la libertad y es preciso

ser educados por ella para ser libres según la infinitud que le es propia. «Cuando se utilizan honestamente los descubrimientos de la posibilidad, ésta descubre todas las cosas como finitas, pero las idealiza bajo la forma de lo infinito, y oprime de angustia al individuo hasta que triunfe sobre ella en la emancipación de la fe». Todo esto explica la rebelión de Kierkegaard, en los últimos años de su vida, frente al Cristianismo oficial, mundano y burgués.

Kierkegaard no es un pensador que se pueda criticar. Su especulación es una experiencia ético-religiosa, personal y fragmentaria que escapa de las garras de la crítica. La mejor enseñanza que se puede sacar de su filosofía es precisamente la de entender el pensamiento como meditación interior, continuo y exasperante diálogo del alma consigo misma. Por lo tanto, dialéctica, y, si se quiere, «teología dialéctica», no olvidando nunca, sin embargo, que la teología está para él en función del problema de la personalidad. Kierkegaard descubre en el hombre, a diferencia de la filosofía especulativa que todo lo explica y acomoda, una existencia «problemática», la persona como problema para sí misma, y encuentra en su problematicidad el camino para la trascendencia divina. Además, mientras que para la filosofía hegeliana la verdad es «pública», para Kierkegaard la verdad es interior, subjetiva. La verdad existe para quien se apropia de ella, para quien la produce con su esfuerzo y con su pasión. No hay filosofía o sistema sino para quien *sufre* para producirlos.

Es cierto que estos motivos hacen que la experiencia filosófica de Kierkegaard sea fascinante y sugestiva. Pero, en el fondo, no son nuevos; Kierkegaard los ha expresado hasta la paradoja. Él, como alguien ha dicho, «con el abandono del Estado cristiano, de la Iglesia cristiana y de la teología cristiana o, en pocas palabras, de toda la «positividad» histórico-mundana del Cristianismo», reduce el Cristianismo «a la pura paradoja de un querer tener fe desesperadamente decidido». Un Cristianismo vacío del mundo es un Cristianismo *inhumano*, negador precisamente de esta singularidad que nuestro autor quería defender a toda costa.

CUADRO SINÓPTICO

REVISIÓN CRÍTICA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL Y DEL HEGELISMO

SCHOPENHAUER
(1788-1861)

Schopenhauer y Kant. Del mundo conocemos la corteza (los *fenómenos*) bajo la forma de la *representación*; el meollo es la *Voluntad* o *noúmeno*, principio de todo lo real. El mundo de nuestro conocimiento es el de nuestras representaciones, ordenadas en el *espacio* y en el *tiempo* y ligadas entre sí por el *principio de causalidad*. La representación es apariencia, engaño. La esencia verdadera es la Voluntad ciega e irracional, de la que el mundo es una objetivación a través de distintos grados (*Ideas* o *especies*). La vida es *dolor* y *aburrimiento* y la historia humana carece de sentido. El hombre debe liberarse de la *Voluntad de vivir* a través: a) del *arte*; b) de la *justicia*; c) de la *compasión*; d) de la *ascesis* hasta realizar el «acceso al Nirvana» o la *Noluntas*.

HERBART
(1776-1841)

El *retorno a Kant* como invitación al más riguroso análisis científico. La filosofía tiende a identificarse con la psicología o *análisis de la experiencia psicológica*.

Las dos exigencias de Herbart: a) *la experiencia es el fundamento de la metafísica*; b) *la filosofía es análisis crítico de la experiencia*. La contradicción de la experiencia (lo uno que se hace muchos) y el principio de identidad. Solución: el ser es siempre el mismo y es uno, pero la experiencia nos da una pluralidad de seres simples e inmutables (*realismo pluralista*). La representación y su mecanismo. El alma y sus facultades; la *apercepción*.

Juicios de voluntad y *juicios de valor* (expresan la relación de ciertos objetos con nuestro sentimiento subjetivo).

El empirismo
psicológico

La pedagogía como ciencia: la instrucción educativa y la multilateralidad del interés. Todos los intereses deben ser desarrollados simultánea y armónicamente.

FRIES (1773-1843): el único conocimiento posible es la experiencia psicológica (*introspección* o *auto-observación*). La filosofía se identifica con la «antropología psíquica» (*descripción* de la experiencia interior).

BENEKE (1798-1854): el desenvolvimiento de la conciencia es desarrollo de *disposiciones* o *facultades originarias*, es decir, de la *sensación* y del *movimiento*. La psicología debe seguir el método de las ciencias naturales (observación de los hechos psíquicos y de sus leyes).

La «derecha»
hegeliana

Justificación del contenido religioso del Cristianismo en el ámbito del hegelismo y la conciliación entre filosofía y religión intentada por Hegel. El Cristianismo se justifica racionalmente y toda la teología es «especulativa».

Los filósofos de la «derecha»: GÖSCHEL (1781-1851); BAUER (1809-1882); ERDMANN (1805-1892); ROSENKRANZ (1805-1879); FISCHER (1824-1907); BAUR (1792-1860).

La ruptura entre religión y filosofía es definitiva: el momento religioso se resuelve en el filosófico o *humano*: ha muerto definitivamente la religión como adoración de Dios y ha nacido la «nueva» como *amor al hombre por el hombre*.

STRAUSS (1808-1874): su *Vida de Jesús* acentuó las polémicas entre la «derecha» y la «izquierda» hegelianas. El *mito* es esencial a la esencia de la religión. Todo lo que en los textos bíblicos no es reductible a historia o filosofía, es mito. La nueva religión es la adoración del Universo.

FEUERBACH (1804-1872): es el primer teórico del *humanismo absoluto o ateo*. La teología es *antropología* (el problema de Dios es problema del hombre). El infinito está todo él en lo finito, es la misma realidad finita. El hombre es un «cuerpo consciente», necesidades, «materialidad». El yo en relación al tú como objeto de amor: en la *relación social* el hombre adquiere conciencia de la propia humanidad. Ha muerto la «religión de Dios» y ha nacido la «religión del hombre». La *enajenación religiosa* y el humanismo absoluto.

MARX (1818-1883). Hegel y Marx: no se trata de entender el proceso histórico, sino de transformarlo: la dialéctica no es «conservación», sino *cambio* de la *praxis*. La inversión de la dialéctica hegeliana: no es la historia la que se resuelve en la Idea, sino la Idea en la historia. El *materialismo dialéctico* y la *estructura económica*. *Materia y conciencia*. La dialéctica de la historia y la lucha de clases. La «sociedad homogénea» y el ateísmo como constatación de hecho. Educación del hombre *productor*.

La «izquierda»
hegeliana

Carácter central del problema de la persona y la polémica antihegeliana: sólo la religión (el Cristianismo) y no la filosofía «especulativa» o el «sistema» de la razón puede resolver el problema del *individuo*. Al individuo no le sirve la verdad «objetiva» racional, sino la verdad «subjetiva» de la fe, que es principio de vida. Sólo frente a Dios se descubre la singularidad (conflicto entre fe y razón). *El problema de la exis-*

KIERKEGAARD
(1813-1855)

KIERKEGAARD
(1813-1855)

tencia: a) el punto de vista *estético* o del goce refinado y sutil: el esteta vive del *momento* fugaz del placer, cuya esencia es, por tanto, la desesperación. Hijo del placer es el *aburrimiento*, al que le sigue la *ironía*, que provoca la *desesperación* e impone la *elección*; b) el punto de vista *ético*, en el que el individuo se descubre culpable. Conflicto entre ética (puede obstaculizar el camino hacia Dios) y religión (la fe en Dios a costa de lo que sea, incluso en contra del mandato de la ley moral); c) el punto de vista *religioso*: el *pecado* como categoría existencial y el *salto cualitativo* de la inocencia al pecado mismo. El encuentro en el individuo de lo temporal y eterno: el *instante*. La angustia del pecado se vence con la fe. Crítica del Cristianismo oficial, convencional y político.

CAPÍTULO VI

IDEOLOGÍA, ESPIRITUALISMO Y ECLECTICISMO DE FRANCIA

1. Los «ideólogos» y el retorno al espiritualismo tradicional. Maine de Biran

En los primeros decenios del siglo, el pensamiento alemán, desde Kant al idealismo trascendental, tuvo escasa influencia en Francia, en donde la filosofía siguió bajo el influjo de Condillac y de la escuela escocesa o del llamado «psicologismo». Pero la difusión del Romanticismo, en la Francia dominada todavía por el antitradicionalismo iluminista, provocó el retorno a la tradición o, mejor dicho, un movimiento de defensa de la tradición. Ya Madame de Staël (1766-1817), en su obra sobre *Alemania* (1813), considera la historia humana (al igual que Schiller y Fichte) como una progresiva revelación religiosa, y René de Châteaubriand (1769-1848), en el *Genio del Cristianismo* (1802), pone la tradición al servicio del Catolicismo, el único depositario de ella. De este modo se dibujan tres corrientes: a) de los *ideólogos*, que continúan (modificándola) la tradición iluminista; b) de los *tradicionalistas*, conocidos también con el nombre de filósofos de la Restauración; c) de los *espiritualistas*, que renuevan el espiritualismo tradicional.

La mecánica de las sensaciones de Condillac, aun cuando sigue siendo conservada, es en parte corregida por los llamados «ideólogos» en sus análisis de las funciones del alma. «Ideología» se llamó entonces a la indagación psicológica sobre el origen de nuestras sensaciones e ideas (279). Bajo la influencia de los ideólogos y de los

(279) Fundador de la Ideología fué Destutt de Tracy (1754-1836), que en sus *Elementos de Ideología* (1801-1815) considera, como Condillac, originaria e independiente sólo la sensibilidad, de la que saca también las funciones del juzgar y del desear; a diferencia de Condillac, considera que la idea del mundo exterior no nos viene dada por el tacto, sino por las sensaciones de movimiento.

Escoceses maduró el pensamiento de Maine de Biran (280), el pensador francés más vigoroso de la primera mitad del siglo XIX.

El interés constante y fundamental de Biran es religioso: el *sentido íntimo* o repliegue sobre nosotros mismos es la justificación más sólida de la tradición religiosa. Dicho sentido es una «revelación interior» que no contradice a la basada en la autoridad. El «sentido íntimo» nos dice que existe un Ser ordenador de todas las cosas, nos hace ver a Dios en el orden del universo. Sobre la base del principio de la interioridad, Biran se opone a Condillac y a los ideólogos: *toda la vida psíquica no deriva del hecho primitivo de la sensación, sino de la conciencia*. Sin ella, que es el «sentimiento de la existencia individual», no hay conocimiento. Por esto Biran acentúa el concepto del espíritu como actividad: tampoco la sensación es pura pasividad; la sensación va acompañada de movimientos que modifican las condiciones de la receptividad. Actividad y pasividad son dos elementos siempre presentes en todo acto de conocimiento. La conciencia revela al yo como *fuerza* (o *causa*) productora de ciertos efectos, es decir, como voluntad. La actividad del sujeto es *esfuerzo voluntario*, experimentado inmediatamente por nosotros y con el que adquirimos conciencia de nuestro yo y sentimos la resistencia que nuestro organismo (*no-yo*) le opone. El yo no podría conocerse como fuerza espiritual, sin obrar sobre algo que se le resistiera: la conciencia de la propia espiritualidad es dada al yo por la resistencia del cuerpo. Los dos hechos se hallan en conexión indisoluble: el yo adquiere conciencia de sí mismo y de su actividad en el acto mismo en que adquiere conciencia de algo distinto de él. El esfuerzo (dado por la experiencia interna) se identifica con la causalidad.

El yo que se intuye inmediatamente como esfuerzo voluntario es el sujeto individual, dotado de un *tono interior*, que se vive, pero que no se expresa. Biran lo llama «hombre interior», distinto del exterior captado por el análisis de la ciencia. Por encima está la *vida del espíritu*, con que el hombre, en lo profundo de la propia interioridad, entra en comunión con Dios. En este estado místico encuentra la máxima certeza; el sentido íntimo es la misma revelación de Dios.

El pensamiento de Biran, mucho más que el de sus contemporá-

(280) François Pierre Maine de Biran nació en 1766. Ocupó varios cargos públicos y murió en 1824. Sus obras principales, publicadas casi todas después de su muerte, son: *Influencia del hábito sobre la facultad de pensar* (1803); *Fundamentos de la moral y de la religión* (1818); *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología y sobre las relaciones con el estudio de la naturaleza* (1834); *Diario íntimo*.

neos, ha ejercido una amplia y profunda influencia sobre el intuicionismo y sobre el espiritualismo posterior (especialmente sobre Bergson) y aún hoy sigue vivo y operante.

2. La filosofía de la Restauración

La filosofía de los ideólogos se resiente todavía del espíritu de la Revolución y de la mentalidad iluminista; por otra parte, en la Francia de principios del siglo XIX está vivo el problema de la reorganización de la vida política y social después del período napoleónico. Como ya hemos señalado, se deja sentir un retorno a la tradición, opuesto al antitradicionalismo iluminista y al espíritu de la Revolución, en nombre del principio de la autoridad política y religiosa. Contra la autoridad absoluta de la razón se reivindica la necesidad de la *tradición personificada en la Iglesia católica y la subordinación del orden social a un principio trascendente*. Es sacudida la confianza en la razón: el único camino de salvación es la fe. Este movimiento llamado de reacción o tradicionalista está representado por De Maistre, De Bonald y Lamennais.

Motivo dominante en el pensamiento de Joseph de Maistre (281) es la presencia en toda forma de actividad humana del pensamiento divino y de la Providencia, con que todo se explica, incluso los hechos próximos y claros en apariencia, como por ejemplo el furor sagrado que arrastra a la guerra. La verdadera ciencia, para De Maistre, es la contemplación del misterio en Dios. De aquí su polémica contra la ciencia moderna, cuyo abuso es la causa primera de toda degeneración y la consecuencia del pecado de Lucifer y de Adán. El pecado original privó al hombre de la capacidad de vivir por sí mismo según la verdad y de realizar una vida asociada justa y ordenada sin obedecer a la autoridad que encarna la tradición y deriva su poder de Dios. *La Providencia, en De Maistre, tiene un aspecto apocalíptico; no sólo es la clave de la historia, sino que, además, justifica la espera de una nueva edad, del siglo que se renueva*. Las instituciones — entre las que se halla en primer lugar la Iglesia católica — tienen para él un carácter sagrado, son emanaciones de Dios. La razón humana, en cambio, es el elemento perturbador de las instituciones y de las leyes sociales. La Providencia es la madre

(281) El conde Joseph de Maistre nació en Saboya en 1753 y murió en 1821. Hombre político, fué un gran escritor y un ardiente pensador, aunque a veces sea paradójico y desigual. Citamos: *Cartas Saboyanas*, *Tar-des de San Petersburgo o el gobierno temporal de la Providencia* (1821), *Del Papa* (1829).

de la Historia; los hombres y las instituciones (la Iglesia y el Estado) no son más que medios de ella. Por esto, según De Maistre, la Revolución y sus hombres son instrumentos inconscientes de un tremendo juicio. La Providencia lucha contra las fuerzas demoníacas desatadas en el mundo y persigue al pensamiento y a la ciencia que no quieren aquietarse en un orden social y político fijado por decreto eterno. La persecución es el preludio de la Restauración. En las *Tardes de San Petersburgo*, De Maistre glorifica el sistema de la Providencia y exaspera el concepto de autoridad: el poder de los reyes — y por encima de todos el del Papa — a través del cual se despliega la acción de Dios, tiene su fundamento en los abismos insondables de la Providencia divina.

También para el vizconde Louis de Bonald (1754-1840) (282) las formas fundamentales de la sociedad humana tienen su origen en Dios. Están en un error los iluministas al considerar el lenguaje, la sociedad, la legislación, etc., como construcciones humanas artificiales y convencionales. Entre el pueblo y el soberano, como entre el pensamiento y el lenguaje, hay un tercer término, causa del uno y del otro, es decir, Dios, *que ha creado el lenguaje por medio del cual se forma en el hombre el pensamiento y por cuyo intermedio el mismo Dios le comunicó la verdad*. El lenguaje originario (dado por Dios al hombre en el momento de la creación y conservado por la tradición) es el intermediario de la revelación divina. De un modo semejante, la soberanía deriva su autoridad de Dios: el Estado es el intermediario entre el pueblo y Dios y su origen también es divino.

Asimismo para el abate Hugues-Félicité-Robert de Lamennais (1782-1854) (283) la tradición enlaza con la originaria revelación divina, pero su concepto de tradición es madurado por el Romanticismo alemán o al menos se resiente de la elaboración que este último había hecho de él. La diferencia religiosa, enfermedad del siglo, deriva de la confianza en la infabilidad de la razón individual. A ella (considerada como la que nos libera de la duda en que nos dejan los sentidos y la razón) le contraponen Lamennais la *razón común* o la intuición de las verdades fundamentales, conjunto de principios y de creencias transmitidos de generación en generación.

(282) Recordamos: *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil* (1796) y el *Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social* (1800).

(283) Entre las obras del primer período citamos el *Ensayo sobre la diferencia en materia de religión* (1817-23). Después Lamennais se enfrentó con la Iglesia. Al segundo período pertenecen las *Palabras de un creyente* (1843) y el *Bosquejo de una filosofía* (1841-1846).

La Iglesia es la depositaria de esta «tradición universal», cuyo origen radica en una revelación primitiva común a todos los hombres. Alejarse de la Iglesia es ponerse fuera de la tradición, caer en el escepticismo. Para alcanzar el conocimiento de la verdad no hay otro camino que confiarse a la autoridad, a través de la cual se manifiesta la Razón divina. Pero de este modo, Lamennais niega que la Iglesia sea la única depositaria de la tradición auténtica y priva a esta última de todo fundamento racional. Posteriormente Lamennais enlaza a su manera con el espiritualismo de Rosmini, pero con escasa originalidad de pensamiento (284).

3. El eclecticismo de Cousin

Un equilibrio entre el espiritualismo de Maine de Biran y el tradicionalismo, bajo la influencia de la filosofía escocesa, de Kant y del idealismo trascendental (sobre todo de Hegel) trata de alcanzar Victor Cousin (1792-1867), representante oficial de la filosofía francesa bajo el reinado de Luis Felipe, y autor, entre otras obras, de una *Introducción a la historia de la filosofía* y de un *Curso de historia de la filosofía moderna* (1841). Su eclecticismo, al que también llama «espiritualismo», de escasa originalidad, acomodaticio y poco intransigente, puesto al servicio de la autoridad religiosa y política, encontró el modo de aclimatarse en una época de bajo nivel filosófico para Francia. Como ministro de Instrucción Pública trató de mejorar los estudios universitarios y la escuela elemental.

Para Cousin, todo sistema que se haya afirmado en la historia del pensamiento contiene alguna verdad. Se trata de saber captar los motivos verdaderos de toda filosofía y de integrarlos. ¿Cómo establecer lo que es verdad? Cousin, para resolver este problema, se orienta hacia el psicologismo (la observación interior) y hacia Schelling. La intuición o la experiencia interna, según él, nos revela una razón personal que nos hace intuir inmediatamente la verdad y alcanzar el Absoluto. La psicología viene a ser así la base de la ontología y el fundamento de toda certeza. En efecto, con el método de la observación psicológica, encontramos aquellas creencias del sentido común (la realidad del yo, de la naturaleza, de Dios), que se hallan en nosotros antes de toda reflexión. En el fondo de nuestro yo descubrimos la razón, que es la facultad de los principios uni-

(284) En el tradicionalismo se inspiran los escritos pedagógicos del obispo Félix Dupanloup (1803-1878).

versales y necesarios, independientes de nuestro mismo yo y que constituyen el intermediario entre el ser y el pensamiento.

El espiritualismo ecléctico de Cousin, aun privado de motivos vitales, ejerció una amplia influencia, no sólo en Francia, sino también sobre el pensamiento italiano de la primera mitad del siglo XIX.

CAPÍTULO VII

EL ESPIRITUALISMO ITALIANO Y ROSMINI

1. Los ideales del Resurgimiento italiano

La cultura romántica italiana se caracteriza por un profundo renacimiento político, social y religioso. *Educación clásica, recuerdo de las virtudes romanas, confianza en el poder regenerador del Catolicismo, enlaces y simpatías con el movimiento religioso francés de la Restauración, todo ello converge en el movimiento romántico y espiritualista italiano.* Por esto, los espiritualistas italianos no sólo combaten la cultura francesa del siglo XVIII, sino también el criticismo de Kant y el idealismo trascendental. También el pensamiento alemán, desde Kant a Hegel, es, para ellos, individualista, escéptico y ateo (285); por consiguiente, también contra el subjetivismo y el panteísmo hacen valer la instancia religiosa, el primado de la moral y la eternidad de la verdad, los únicos valores que pueden volverle a dar al hombre la confianza que el escepticismo le había quitado. Sólo la fe en un valor absoluto (para muchos el Catolicismo, centro unificador y vivificador de la vida espiritual) puede formar el carácter de los hombres y de los italianos en particular. «Es muy conveniente, escribe Rosmini, que el siglo actual» reconquiste para la humanidad «la dignidad perdida palmo a palmo» (286).

Sin embargo, los espiritualistas italianos no condenan en bloque el pensamiento moderno ni el progreso marcado por él, como los tradicionalistas franceses; por el contrario, no sólo no se aíslan del pensamiento moderno de Descartes a Hegel, sino que se esfuerzan en penetrar sus profundas exigencias, y atienden algunos problemas

(285) No pocas veces los espiritualistas italianos entienden mal las filosofías de Kant, Fichte y Hegel. Esto sólo tiene importancia hasta un cierto punto, pues su posición especulativa dista incluso de la de un criticismo y de un idealismo históricamente más exactos.

(286) Como ha sido observado, la crítica del pensamiento francés y del alemán, además de un carácter especulativo, lo tiene también político.

fundamentales planteados por la filosofía moderna, pero no resueltos por ella. En efecto, el pensamiento italiano defiende la organicidad de la sociedad y del Estado contra el individualismo jacobino, pero se mantiene lejos de la estatolatría de Hegel y subordina la reconocida autoridad del Estado a los valores religiosos y morales, que lo trascienden, porque trascienden la historia, aunque operan en el Estado y en la historia de los pueblos; rechaza el antihistoricismo iluminista, pero también rechaza el concepto del Dios-Historia, negador de la misma historia; se apropia el principio de la libertad del hombre y del ciudadano, pero evita identificar la libertad con el arbitrio del individuo y con la absoluta autonomía de la voluntad; critica el determinismo materialista lo mismo que el dialecticismo de Hegel (también mecanicista, aunque bajo otra forma) e instaura una concepción finalista, en la que el orden de la naturaleza es orden de la Providencia y la historia es realización de ideales eternos de verdad y de bien y no lucha de formas históricas que se destruyen entre sí; substituye el concepto del *homo oeconomicus* por el del hombre como sujeto espiritual, que pone el bien por encima de todo interés, utilidad o placer y considera la satisfacción de las necesidades económicas como medio para la realización de sus fines morales y religiosos.

Por muchos aspectos, el pensamiento del Resurgimiento italiano enlaza, como se ve, con el movimiento del Romanticismo europeo, con el que tiene en común la revancha contra el Iluminismo, la *revalorización de la tradición histórica* (como expresión del alma perenne de los pueblos) y de la positividad de la *religión*, centro de vida interior y órgano de la divina revelación que señala a los pueblos el camino a seguir. Pero de lo poco que hemos dicho también resulta que el Romanticismo italiano difiere en gran manera del alemán y del francés.

Como alguien ha dicho, los escritores de la primera mitad del siglo XIX han sido «los grandes Maestros de la nueva Italia, que acabaron con los imitadores de los franceses, de los ingleses y de los alemanes, restituyendo a los italianos a su misión histórica y habituándolos de nuevo a pensar y a obrar con la propia cabeza». Escribe Mazzini: «La regeneración de Italia no puede realizarse por obra ajena. La regeneración exige una fe, quiere obras, y las obras deben ser suyas, no imitaciones de las de los otros». De este modo surge con claridad el problema, ya columbrado por los mejores iluministas italianos del siglo XVIII, de que la condición indispensable para realizar la autonomía política de Italia es la conquista de la autonomía espiritual. *El problema político fue ante todo un problema de educación nacional.*

2. Del empirismo al espiritualismo

a) *Romagnosi*. — Como hemos indicado, los empiristas y los sensistas italianos más representativos elaboran críticamente el sensismo y el empirismo; en esta línea crítica encontramos también a Melchiorre Gioia y a Gian Domenico Romagnosi (287).

El interés de Romagnosi apunta a los problemas de la vida social bajo todos sus aspectos y a los factores históricos que determinan la *civilización humana*. Uno de ellos es la potencia cognoscitiva del hombre, que con este fin debe ser estudiada. Por lo tanto, el problema del conocimiento interesa a Romagnosi no por sí mismo, sino como uno de los elementos de la vida social y del desarrollo histórico de la humanidad. En esta concreción reside la nota de originalidad que lo caracteriza, especialmente en relación con los otros ideológicos. Espíritu equilibrado más que ecléctico, este autor se esfuerza en evitar los dos extremos del sensismo y del racionalismo, del idealismo subjetivo y del realismo ingenuo. No hay pensamiento sin la sensación, pero esto no significa que nuestra alma sea una *tabula rasa*, en la que se graben pasivamente las impresiones sensibles: más bien el espíritu se aprehende como activo en la sensación. Por consiguiente, es verdad, como sostiene el racionalismo, que las relaciones entre los datos sensibles son establecidas por una actividad originaria que no depende de los sentidos. A este poder de la mente le da Romagnosi el nombre de *sentido lógico* o *racional*, que no se puede derivar de la experiencia ni reducir a ella, sino que más bien hace posible a la misma experiencia. Los sentidos nos proporcionan las representaciones, entre las que el sentido lógico establece las relaciones: nuestros conocimientos son «hechuras mentales». Sin embargo, para Romagnosi, las categorías no son *a priori* en sentido kantiano, ya que siempre son el resultado de una inducción operada por la experiencia. Por otra parte, aun siendo las

(287) Gioia nació en Piacenza en 1767 y murió en 1828; Romagnosi nació en Salsomaggiore en 1781 y murió en 1835. Ambos estudiaron en el Colegio Alberoni de Piacenza, donde aún persistía la influencia de Condillac, y ambos representan la cultura de Italia septentrional en el primer cuarto del siglo XIX. Más economistas y juristas (Romagnosi fué más bien un gran jurista) que filósofos, han tenido el mérito de mantener despierto el movimiento reformador surgido a finales del siglo XVIII. Entre las obras más estrictamente filosóficas de Romagnosi citamos: *¿Qué es la mente sana?* (1827); *De la suprema economía del saber humano en relación con la mente sana* (1828); *Aspectos fundamentales del arte lógico* (1832); *De la índole y de los factores de la civilización* (1832).

representaciones hechas mentales, son *signos* reales de cosas y de modos de ser reales. A pesar de sus esfuerzos, la doctrina del conocimiento de Romagnosi no es más que un compromiso, no profundizado adecuadamente, entre el empirismo y el criticismo de Kant.

b) *Galluppi*. — El calabrés Pasquale Galluppi (288) es el primer pensador italiano que asume una posición crítica tanto respecto al empirismo y al racionalismo prekantianos, como con relación al criticismo de Kant y al espiritualismo francés. Para él, «la primera facultad del espíritu es la *sensibilidad*. La sensibilidad interna es el fundamento de la experiencia interna; y la sensibilidad externa, de la experiencia del *yo conocedor o conciencia*. Ésta es una verdad primitiva para la que no se precisa ninguna demostración: el acto de aprehenderla es la percepción inmediata». El *mí* es un dato de experiencia, una verdad primitiva de hecho; la sensibilidad externa nos atestigua la *realidad* de los cuerpos. Galluppi critica a cuantos ponen el criterio de la verdad en la conformidad de nuestras imágenes o representaciones con los objetos exteriores; esto conduce al escepticismo. Por lo tanto, para el filósofo de Tropea, el espíritu se capta inmediatamente a sí mismo y, a través de sus modificaciones, aprehende la realidad exterior. La inmediata conciencia de sí, *percepción o intuición* es, por consiguiente, el principio fundamental, la verdad de que es preciso partir.

La percepción originaria es compleja: percepción del *mí* que, a través de sus modificaciones, percibe el *fuera de mí*. Sobre ellos se ejerce la actividad del espíritu: descompone sus elementos y luego los recompone. De este modo, tal actividad se divide «en el *análisis* y en la *síntesis*, es decir, en las facultades de aislar las percepciones, de descomponerlas; y en la de unir las y de componerlas». En la conciencia yo capto el *mí* modificado por el *fuera de mí*, es decir, la unidad todavía indistinta de sujeto y objeto; cuando la modificación externa «es considerada como distinta del *mí*, y luego reunida con él por el acto del espíritu, entonces juzgo». Por lo tanto, el juzgar se distingue del sentir. *Análisis y síntesis son el fundamento de todo juicio y de toda idea universal*.

La nota más original de la filosofía de Galluppi es la «crítica de

(288) Nació en Tropea (Calabria) en 1770. Desde 1831 fué profesor en la Universidad de Nápoles, donde murió en 1846. Su obra más importante es el *Ensayo filosófico sobre la crítica del conocimiento* (1819-1832). Importantes y de provechosa lectura aun hoy día, son las *Cartas filosóficas sobre las vicisitudes de la filosofía de Descartes a Kant* (1827), el primer ensayo escrito en Italia con mentalidad histórico-crítica, de historia de la filosofía moderna. Citamos además los *Elementos de filosofía* (1820-25), que tuvieron amplia difusión en las escuelas, y *La filosofía de la Voluntad* (1832).

la sensación». Kant había hecho la «crítica de la razón», Galluppi hace la «crítica del sentido»: Galluppi no es Kant, pero comienza donde Kant se detiene o acepta dogmáticamente. Aquél, en efecto, quiere explicarse qué es la sensación, convencido de que en la solución de este problema está el nudo de todas las cuestiones en torno al origen y al valor del conocimiento. Galluppi tiene el mérito, como ha sido puesto de relieve, de haber insistido repetidamente en la «realidad» de la sensación: ésta nos muestra la pura realidad, es portadora de realidad «y, por consiguiente, fundamento solidísimo para un conocimiento cierto de sí misma y del propio objeto». La sensación adquiere de este modo un valor muy distinto y el problema de su subjetividad se configura diversamente. Sin embargo, Galluppi acepta el enfoque agnóstico (propio de la cultura de su tiempo) del problema de la sensación: ésta revela la *realidad* de su causa, pero no nos revela, más allá de lo aparente, la *esencia* de la realidad.

No menos significativa es la doctrina moral que Galluppi desarrolla en los cuatro volúmenes de la *Filosofía de la voluntad*. La voluntad es «la facultad de querer» y el querer es «un acto simple que no puede definirse». *Dos son los principios de las acciones humanas: la felicidad y el deber*. El *deber*, como atestigua la conciencia, es «una ley moral natural, o sea necesaria y originaria, que no depende de la ley positiva y que es una noción *legislativa* esencial a nuestra razón». Es un mandato interior de la razón a la voluntad. Aquí está de acuerdo Galluppi con Kant, del que acepta los juicios sintéticos *a priori prácticos*, que son preceptos sin los que es imposible establecer la moralidad de las acciones». En cambio, critica el eudemonismo y el utilitarismo, es decir, las morales que no se fundan en la acción desinteresada, la única que «no es destructora de toda virtud pública y privada». La virtud no es medio sino fin, pero lo útil puede en la virtud cooperar con el deber, con tal de que se subordine siempre a este último. En suma, Galluppi no quiere separar de la acción moral el placer que se obtiene de su realización, aun manteniendo firme el que dicha acción debe realizarse por deber. Por esto, Galluppi critica el rigorismo de la moral kantiana.

3. El problema de la educación nacional italiana y Mazzini

El movimiento cultural romántico italiano, aunque no todo, tiene un alto cometido civil, político y educativo: *poner la cultura al servicio de la independencia y de la libertad de Italia, formar en los italianos una conciencia nacional y política, y darles el sentido de las vir-*

tudes cívicas. Así, el problema del resurgimiento de Italia es planteado como problema de la educación política de los italianos, presupuesto necesario para la solución de la cuestión italiana sobre el terreno diplomático y militar. También el siglo XVIII le había asignado a la cultura una función civil, pero con un optimismo a veces ingenuo y superficial. En cambio, los hombres del Romanticismo tienen una escuela de realismo político, que les faltó a los iluministas: han visto el fracaso del absolutismo ilustrado y reformista; el fracaso y la represión de los primeros movimientos revolucionarios (obra de pocos espíritus democráticos y republicanos, que sacan sus ideas, más que de la tradición nacional, de las publicaciones francesas); han sido decepcionados por los «liberadores» franceses y por el despotismo napoleónico. Después del año 1815 prevalece la convicción de que Italia nada puede esperar de los otros y de que debe poner todas sus esperanzas en las propias fuerzas. La salvación sólo puede surgir de la concordia y de la unidad de los italianos: de aquí la necesidad de ganar al pueblo para la idea del rescate de la patria; sólo cuando los italianos sepan pensar, podrán actuar: de aquí también la necesidad del rescate en relación con la servidumbre intelectual y de sacar provecho del pasado. Optimismo ingenuo también éste, en el fondo; no cabe duda de que Italia debió llevar a cabo el máximo esfuerzo para ponerse en condiciones de ganarse la independencia y la libertad, pero nunca lo habría logrado por sí sola, con sus solas fuerzas. Sólo cuando el «problema italiano» llegó a la palestra de la política europea y entró en su juego, pudo encontrar, dentro de estos intereses más vastos, su solución.

Además de Cuoco, Rosmini, Capponi, Lambruschini, Tommaseo y Gioberti, de los que en seguida hablaremos, planteó el problema Giuseppe Mazzini (1805-1872), cuya vida pertenece a la historia civil. Pero, a diferencia de los escritores anteriormente nombrados (menos Cuoco), no creyó enteramente en la eficacia educadora y regeneradora del Catolicismo; por otra parte, no acepta al individualismo materialista e irreligioso del siglo XVIII, del que los liberales y los republicanos italianos del período napoleónico y postnapoleónico eran una derivación, ni a los carbonarios, que constituyen una filial suya. Sobre este punto Mazzini está de acuerdo con las críticas (que frecuentemente suenan a condena radical) que románticos y espiritualistas no ahorran al iluminismo y a la Revolución, es decir, a aquel ciclo histórico que, habiéndose iniciado con las reformas en la segunda mitad del siglo XVIII, concluye, poco más o menos, con la caída de Napoleón.

En efecto, para el agitador genovés, el materialismo, «creencia

fría, descorazonadora e individual», agosta «la flor del amor». También el individualismo, bueno para destruir, «puede romper cadenas», pero «no establecer vínculos de trabajo armoniosos y de amor». El individualismo sabe destruir, pero no construir: la importancia de la Revolución francesa sólo ha sido negativa. Jacobinos y liberales, ligados todavía a ella, hacen abstracción del hombre, se cuidan de la política y precinden de la moral y de la religión. Sólo cuando el derecho se deriva del deber (289), y no viceversa, es posible vencer el utilitarismo político. La vida no es lucha de intereses, sino combate de fuerzas espirituales. El espíritu domina lo que parece fragmentario, múltiple, material; y lo domina únicamente en cuanto es animado por ideales y por verdades que lo constituyen y trascienden; el espíritu estrecha y hermana a los hombres, los libera de las limitaciones materialistas. Lo que Mazzini no ve en las ideologías nacidas de la Revolución es precisamente el espíritu. La época revolucionaria es una «época crítica», ya en agonía; una «época orgánica», como decían los sansimonianos, está para comenzar. La época de la Revolución—emancipación del individuo y afirmación de sus derechos—se ha terminado. Aquella fe se ha apagado y no queda más que yacer en la inercia («la Revolución francesa nos aplasta») o tener una nueva fe, «un principio que vivifique las fuerzas motrices de la sociedad», «una unidad poderosa que las una, las coordine y las concentre en un solo fin».

Este principio, para Mazzini, empapado de jansenismo y de deísmo, no puede ser el Catolicismo que ha agotado su fuerza espiritual. No se trata de crear una nueva religión («fuera del Cristianismo no hay religión»), sino de substituir el «símbolo» del Catolicismo por otro que pueda ser la esperanza común en nombre de la que poder combatir y morir. El nuevo símbolo de la nueva «Época social» es la *Humanidad*; la fórmula de la nueva religión, «Dios y la Humanidad», la cual no es la suma sino la unidad de los individuos particulares, ligados por un vínculo superindividual y suprasensible, por una fe que exige dedición y sacrificio para la redención de la misma humanidad. Ésta es la *misión* de los hombres y de los pueblos, llamados a realizar el principio de la fraternidad universal con la lucha y el martirio. El «principio» no es un hecho, sino una *idea*, como una idea son la Nación y la Patria, y una idea la asociación de los Estados Unidos de Europa. De este modo, la redención de Italia, «ideal» por realizar, se injerta en la redención de la humanidad, sin que la asociación de los pueblos anule la libertad y la independencia

(289) No «sociedad de derechos», como la iluminista y revolucionaria, sino «sociedad de deberes», como podía, sin embargo, ser concebida *después* del Iluminismo y de la Revolución.

de cada uno de ellos. «Sin el reconocimiento de nacionalidades libre y espontáneamente constituidas, nunca tendríamos los Estados Unidos de Europa». Redimir a la humanidad es el deber absoluto de los hombres. La democracia no es un derecho — según las ideologías revolucionarias francesas — sino una conquista, una meta, que se alcanza con la educación y con la elevación ética del pueblo.

Mazzini tiene de la vida un concepto ético-religioso, aunque de una religión sin definir. El ideal común hermana a los pueblos de distintas naciones, sin cancelar sus diferencias: no se trata de internacionalismo abstracto, como hemos dicho, sino de nacionalismo asociado, en cuanto que todo pueblo tiene una misión propia en la historia de la humanidad y la patria es un valor y un ideal insuprimible. Por esto, «la filosofía política de Mazzini se sublima en una fe», que es a la vez moral y religión: es derrota del egoísmo, que vela a Dios, y victoria de la moral, que lo pone de manifiesto. La política es inescindible de la religión porque «el hombre es uno». «Vosotros no podéis», escribe Mazzini en los *Deberes del hombre*, «romperlo en dos, y hacer así que concuerde con vosotros en los principios que deben regular el orden de la sociedad, aun cuando difiera en lo que atañe a su origen, a sus destinos y a su ley de vida en la tierra». A través de la historia desciende de Dios al hombre la «revelación continua». Dios es la ley santa e inviolable increada por los hombres: «Sin Dios, no hay otro señor que el Hado: el Hado, ante el que los materialistas se inclinan siempre, ya se llame Revolución o Bonaparte».

El pueblo o la humanidad, que es la unión de los pueblos, es la encarnación de Dios. Por esto es preciso tener fe en el pueblo, educarlo, redimirlo política y socialmente, salvarlo del materialismo, conducirlo a la renuncia y al sacrificio, a la sed del martirio. Sólo así el pueblo es sujeto operante de la historia, vicario de la revelación divina. El *Pueblo* es el «principio» de Mazzini; «el pueblo, gran unidad que lo abraza todo; complejo de todos los derechos, de todas las potencias, de todas las voluntades, árbitro, centro y ley o camino del mundo». Éste no es por cierto el pueblo actual, sino el del porvenir (290). Por consiguiente, la lengua, el territorio y la raza no

(290) No puede entenderse plenamente el «mito» mazziniano de «pueblo» sin tener en cuenta, más que nada, el contenido religioso que constituye su esencia. El pueblo, para Mazzini, es la *vox Dei*, el portador de la verdad que progresivamente se revela. La revelación tiene la prueba de su verdad en el «consenso común» del género humano, depositario de la verdad divina y conservador de la tradición de los pueblos. La verdad transmitida de generación en generación forma la «razón común», que Lamennais, por su parte, opone a la «razón individual» del racionalismo cartesiano, incapaz de vencer la duda y de dar una certeza fundada y segura.

son la nación, sino «los indicios» de la nación, la cual es «la idea» que surge en el territorio, «es el pensamiento de amor, el sentido de comunión que unifica a los hijos de aquel territorio». Hay nación, donde hay un pensamiento, un derecho y un fin comunes. La *Joven Italia* se proponía precisamente, en la mente de su fundador, «fundar una nación, crear un pueblo». Por consiguiente, se precisaba una *educación nacional*; pero en Mazzini esta expresión significaba que «la educación no puede venir más que de la nación». Sólo el Estado debe ser educador y por esto no debe haber libertad de enseñanza, es decir, escuela privada, ya sea laica o religiosa: «la libertad de enseñanza deshereda a la patria de toda educación moral» (291).

Existimos para un fin, para cumplir una misión; por consiguiente, vivir es obrar, dice Mazzini. *Sólo la acción es educadora, la acción tenaz, obstinada, de loca fe, que del fracaso y de la sangre, aparentemente vertida en vano, saca nueva fuerza y alimento. La acción es magisterio educativo y por esto educación y acción política coinciden, cuando esta última es animada por una idea, por la nueva religión de la humanidad*, con cuyo rescate se logrará también el de Italia, llamada a hacer triunfar en el mundo la nueva época social y, por consiguiente, a cumplir una misión universal. Sólo la educación puede preparar al pueblo italiano a sumir tan alto cometido; por esto, «el problema actual, el problema que debe ocuparnos, es un problema de educación». Moral, pedagogía y política se hallan en relación recíproca: «En efecto, sólo haciendo con Mazzini de la política una gran pedagogía, y concibiendo heroicamente la historia como la educación trágica de la humanidad, se tiene el derecho de hablar con él de justicia y de derechos morales, santos e intangibles».

Esto explica por qué Mazzini creyó siempre en la *virtud educadora de la insurrección*. Sólo con la acción que lleva al martirio un pueblo se pone frente a su misión. El fracaso de una o de varias tentativas no cuenta; lo que cuenta es «esta escuela de constancia, no de resignación, esta escuela de surgir y caer, y de resurgir mil veces y de no desanimarse ni a la primera ni a la segunda caída». Es preciso «enseñarla a los pueblos, y especialmente al nuestro, creedlo». La unidad de Italia, antes de ser un programa y un movimiento político y para ser eficazmente esto, debía ser una necesidad. Es

(291) El *mesianismo social y pedagógico* es típico del siglo XIX y se expresa de varias formas, como «comunismo utópico y filantrópico» (Saint-Simon, Owen, Fourier), como «socialismo científico revolucionario» (Marx), como «estatalismo místico» (Mazzini), como «progresismo positivista» (Comte), etc.

vano esperar la ayuda de los extranjeros adversarios o indiferentes ante el resurgimiento de Italia, pero es más vano todavía si los italianos no se imponen, probando que saben morir, a la atención de la diplomacia europea. Para atraer a los extranjeros a su causa, ellos deben conquistarse primeramente a sí mismos, formando su carácter a través de la educación y templándolo con el sacrificio. Para Mazzini era una verdad profunda lo que después ha venido a ser un tópico: para hacer Italia es preciso hacer a los italianos.

Dejando a un lado las diferencias substanciales, algunos ideales de Mazzini son propios también de Gioberti, que busca en los valores de la civilización italiana el punto de partida y los estímulos irresistibles para la independencia de la patria. La nueva Italia debe nacer de la antigua, de la renovación de sus más gloriosas instituciones: el *Catolicismo* y la *Monarquía* (y en esto se opone a Mazzini). A los italianos, todavía divididos y bajo servidumbre, les hizo sentir Gioberti la antigua nobleza y potencia, profetizando que estaban destinados «a reinar moralmente en el mundo», a guiar a los otros y no a ser guiados. A los extranjeros les recordaba que sin la civilización italiana no habrían tenido su actual poderío (292).

Gioberti sintió muy a lo vivo la exigencia de la sociedad civil y de la nación como compuesto *orgánico*, centro vital que potencia la vida del pueblo. «La idealidad de un pueblo abraza la moral, la religión, los derechos y las partes más excelsas y relevantes de la política; es el principio del que redundan para las comunidades, como para las personas privadas, toda virtud, toda estabilidad, todo progreso civil y toda grandeza auténtica y fuerte».

4. El espiritualismo de Rosmini

a) *Metafísica y teoría del conocimiento*. — A pesar de todo, Galluppi, como hemos visto, no logra superar el empirismo ni asumir una posición original con respecto a Kant. Este cometido se le vuelve a presentar a Antonio Rosmini (293), en cuyo sistema confluyen las exigencias ético-religiosas del teísmo tradicional.

(292) El mito del «primado moral y civil de los italianos» tenía una finalidad política: estimular y despertar a Italia para el logro de la independencia frente a Austria.

(293) Antonio Rosmini Serbati nació el 24 de marzo de 1797 en Rovereto. Cursó los estudios de Teología en la Universidad de Padua, y en 1821 fué ordenado sacerdote. Se licenció en Padua en «divinidad y derecho canónico» en 1822. Marchó después a Roma, donde Pío VII hubiera querido retenerlo ofreciéndole un alto cargo eclesiástico. Rosmini rehusó y regresó a Rovereto. Estableciéndose en Milán, conoció allí a los mejores representantes de la

Para Rosmini, la filosofía es *ciencia del ser* y se distingue en ciencia del *ser ideal* (Ideología y Lógica) y del *ser real* (Ontología y Metafísica). Esta distinción puede dar lugar a un equívoco: la teoría rosminiana del ser ideal no es ideología y lógica (o al menos no es esto solamente), sino que es ontología y metafísica; más aún: es el aspecto significativo, original y profundo de éstas. *El problema principal y propio de Rosmini, después del empirismo, del racionalismo y de Kant, no es el del «conocer», sino el del principio primero constitutivo del ente inteligente en cuanto tal; es problema metafísico, anterior al del conocer y fundamento suyo.* Constituye el problema de la fundación del ente inteligente o espiritual, respecto del cual, el del conocimiento y cualquier otro es un problema ulterior; por consiguiente, *metafísica del hombre y no de lo real en cuanto real.* Recuperación, digo, de la metafísica en su sentido espiritualista y no naturalista, de la metafísica cuyo centro es el sujeto espiritual y no lo «real en sí». *Rosmini, por lo tanto, no se mueve en la línea de Kant y de Galluppi, como han sostenido los intérpretes idealistas, aunque no ignore — y no puede ignorarla — esta línea y reconozca*

cultura lombarda, y mientras preparaba el *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* publicó en dos volúmenes los *Opúsculos filosóficos* (1827-28). En 1828 fundó el Instituto de la Caridad en Domodossola. Ultimado el *Nuevo Ensayo*, lo publicó en Roma en 1830 sin nombre.

Desde entonces, la actividad de Rosmini continuó ininterrumpida y extraordinaria. En 1831 aparecieron los *Principios de la ciencia moral*, y en el mismo año compuso el libro *De las cinco llagas de la Iglesia*, que fué publicado en 1848. En 1836 publicó *La renovación de la filosofía en Italia*, en respuesta a un libro homónimo de Terencio Mamiani. En el mismo año se trasladaba a Stresa, que fué su residencia hasta la muerte. En 1837 apareció la *Historia comparativa y crítica de los sistemas en torno al principio de la moral*, y en 1838 la *Antropología al servicio de la ciencia moral*. Estas obras, junto al *Nuevo Ensayo*, al *Tratado de la conciencia moral* y a la *Filosofía del derecho*, forman, con otras publicadas después de su muerte, la parte mejor y más duradera de la inmensa producción rosminiana.

Desde la aparición de la *Renovación* comenzaron los ataques contra la filosofía de Rosmini. En Bruselas, Gioberti publicó (1841-44) la obra *De los errores filosóficos de A. Rosmini*, y al mismo tiempo comenzó la polémica con los Jesuitas, polémica que tanto le amargó.

En 1848, Rosmini, encargado por el gobierno del Piamonte de una misión diplomática ante el papa Pío IX, marchó a Roma. La misión, por diversas circunstancias, fracasó. Después de haber acompañado al Papa a Gaeta y haber visto dos de sus obras en el Índice, Rosmini regresó a Stresa y continuó su apostolado y sus estudios. En 1850 publicó en dos volúmenes la *Psicología* y la *Introducción a la filosofía*. En 1854 publicó la *Lógica* y reunió en un volumen catorce artículos *Sobre la libertad de enseñanza*. Entre las obras póstumas es importante y fundamental la *Teosofía*. Murió el 1.º de julio de 1855.

su resistencia y consistencia. Digamos también que, teniendo en cuenta el problema del conocer (gnoseológico), tal como fué planteado por la filosofía moderna, Rosmini volvió a descubrir el «problema de la verdad», básica del mismo conocer, que es problema metafísico. «Razón primera del conocer» es el ser, en la forma en que puede estar presente a la inteligencia, y éste es el problema de la filosofía, al que le sigue el del conocimiento o de las determinaciones del ser pensado, sirviendo de intermediaria la experiencia sensible. El problema de Rosmini está tomado de la tradición idealista platónico-agustiniana.

El ser ideal o el ser como idea es la intuición primera del ser en universal, anterior a cualquier determinación. No se trata de la intuición de este o de aquel ente particular, sino del ser indeterminado. El ser se intuye con la mente; ahora bien, ¿bajo qué forma puede estar presente a la mente? Como *Idea*. Esta Idea es el mismo principio del pensar, y, en cuanto tal, el fundamento de todo conocer racional. Madre de todas las ideas, es «la verdad de todas las cosas», el «ejemplar». Por medio de ella todo se conoce, y le es esencial ser objeto de una mente. Se predica de todo, pero ello no comporta panteísmo, en cuanto que *el objeto ideal no es Dios*, que es el Ser pleno, sino sólo una forma del ser, presente en el hombre de manera distinta a como está en Dios. Objeto de intuición, el ser es conocido por sí mismo, se sabe lo que es con sólo presentarse a la mente. Es una verdadera esencia. Como esencia es acto, en cuanto no hay inteligencia sin la intuición del ser; por otra parte, no hay idea del ser que no sea idea o esencia de la inteligencia. Este *a priori ontológico* (y no originariamente gnoseológico) se llama «potencia» en cuanto que, como acto de la inteligencia, tiene la posibilidad de ser determinado (y, en cuanto tal, es posibilidad de conocer), sin que ninguna determinación pueda agotarlo, es decir, hacer que este acto sea toda la actualidad de sí mismo. El ser ideal no es producido por el sujeto humano, el cual, como existente, «no es más que una limitada, modal y contingente realización de la esencia del ser». El ente ideal excede y trasciende todos sus contenidos. El ser objetivo «no tiene ningún límite de suyo», pero frente al ente real «adquiere límites relativos a la mente que con él se halla en relación».

Por lo tanto, para Rosmini, la idea del ser es la que siempre es *objeto*, «objeto por esencia»; lo real, en cambio, «mientras no es conocido, no es *objeto*». *El ser real es, por consiguiente, conocido por el ser ideal*. Por lo tanto, no conocemos nada más que ideas y, por consiguiente, la *razón primera* de nuestros conocimientos es el *ser puro*.

El problema ideológico es el de la *naturaleza y origen de las*

ideas; el acto concreto del conocimiento es el juicio, cuyo análisis, en consecuencia, es necesario para resolver dicho problema. Del análisis resulta que en el juicio se encuentran: la *noción del ser*, elemento invariable, y las *determinaciones o modos del ser*, elemento variable; este último es el sujeto (materia), el otro es el predicado (forma). El predicado es una idea general: ¿cómo se encuentra en nosotros? No por abstracción, ni por juicio, que más bien que explicarla, se explica por medio de la idea del ser: en efecto, como juicio de la subsistencia de una cosa, supone la *idea* de la cosa misma. Tampoco puede venir la idea de las sensaciones corpóreas como pretendían los empiristas. La idea del ser es, en definitiva, *innata*, es la *luz originaria de la razón*.

Al admitir el carácter innato del elemento formal, Rosmini se encuentra ya fuera del empirismo y del idealismo. Está fuera del empirismo porque ha demostrado, apropiándose la solución kantiana, que en el conocimiento hay un elemento *a priori*; está fuera del kantismo y del idealismo *porque su a priori no es subjetivo sino objetivo*, objetivo por esencia, aunque tenga, además del ontológico, un significado y un valor de función. Además, Rosmini, con el único elemento formal, reduce las categorías a una sola.

La *sensación* es debida al estímulo producido sobre nuestro organismo por un agente exterior y por esto presupone un elemento fuera del sujeto al que Rosmini llama *extrasubjetivo*. En la sensación hay duplicidad: de nosotros modificados y de algo que no somos nosotros. De este segundo elemento no se puede dudar, porque, «extraño a nosotros, se revela en un hecho interno a nosotros mismos, es decir, en el hecho de la *pasión*, hecho singular, que revela en nosotros algo distinto de nosotros». El elemento extrasubjetivo constituye la *percepción sensitiva*; no es todavía objeto sino término de nuestra pasión, es aquel sentido de *violencia* que experimentamos, ejercido sobre nuestro sentimiento animal, cuando los cuerpos actúan sobre nosotros. Pero tanto la sensación como la percepción sensitiva de la que se distingue, presuponen un sentimiento único, como la multiplicidad de las ideas presupone la única idea del ser. Este sentimiento, que produce las sensaciones y del que éstas no son más que determinaciones, es lo que Rosmini llama *sentimiento fundamental*.

Éste, según la definición más completa dada por el filósofo, es «una acción fundamental que sentimos ejercida en nosotros inmediata y necesariamente por una energía que no somos nosotros mismos; acción que nos es naturalmente agradable, pero que puede ser variada según ciertas leyes y hacerse de una manera sucesiva más o menos agradable e incluso dolorosa». Del sentimiento fundamental

primitivo dependen los sentimientos fundamentales secundarios (el de la vista, por ejemplo, que comprende todas las sensaciones visuales, etcétera) y, por lo tanto, el primero comprende en sí todas las sensaciones especiales. En una palabra, el sentimiento fundamental es la sensación de nuestro cuerpo en su totalidad. Todas las otras sensaciones no son más que modificaciones de ella y, por consiguiente, para existir las sensaciones modificantes debe existir lo que es modificado.

Como hemos visto, para Rosmini, con la *percepción sensitiva* nace la diferencia entre el sujeto sciente y el objeto sentido. Sin embargo, todavía no hemos salido fuera de la esfera del sentido: la percepción sensitiva, en efecto, es una *sensación extrasubjetiva*, es decir, percepción no de un objeto, sino de un *término correlativo* de la modificación del sentimiento fundamental. El objeto, en cambio, no es lo que es relativo al órgano sciente, sino algo opuesto al sujeto y distinto de él. La percepción del objeto no es obra del sentido sino del intelecto y se logra mediante aquel grado superior de conocimiento que es la *percepción intelectual*. Esto tiene lugar porque el agente, que antes era el término relativo de nuestra modificación, ahora tiene su *ser*, es decir, aquella nota universal que lo hace objeto de conocimiento y que le es aplicada por el intelecto. El sentido proporciona la *materia*, el intelecto la *forma a priori*, o sea la idea del ser indeterminado; la *síntesis* de la una y de la otra es la *percepción intelectual* o *juicio primitivo*, que es «el juicio mediante el cual el espíritu afirma como existente algo percibido por los sentidos». La percepción intelectual resulta, pues, de tres elementos: 1) de una *idea universal* (el ser) intuita por el intelecto; 2) de un *efecto del ente* percibido en su particularidad sobre el sentido; 3) de una visión de la *relación entre el ente agente* percibido (pasivamente) por el sentido y la *idea universal* del intelecto.

Las condiciones necesarias para que tenga lugar la síntesis primitiva son: la *unidad de la conciencia* y los principios de *substancia* y de *causa*. La unidad de la conciencia hace posible la facultad integradora del intelecto, que completa las percepciones que nos dan los sentidos, y la hace posible «porque nosotros, que tenemos las sensaciones, somos los mismos que tenemos la idea de la existencia actual». Por otra parte, son necesarios los principios de causa y de substancia. En efecto, no podríamos pasar de la cosa percibida por el sentido como *pasión* a la cosa percibida por el intelecto como *acción* sin el principio de causa, definido así por Rosmini: «No se puede pensar una nueva entidad sin una causa». Basándonos en él, de la pasión (efecto) podemos elevarnos a la acción (causa). Pero al percibir tal acción, admitimos la subsistencia de algo que la pro-

duce y podemos hacerlo en virtud del principio de substancia así definido: «No se puede pensar el accidente sin la substancia».

b) *Ontología, Teología, Moral.* — La ontología trata del ser real dado por la experiencia en relación al ser ideal naturalmente intuitivo por nosotros, pero que no nos hace comprender del todo el ente tal y como es en sí. De éste se ocupa la *Teología natural*, la ciencia que trata del Ser absoluto, Dios. El ente que naturalmente intuimos es ilimitado, «porque es la esencia misma del ente; pero no es todavía el ente absoluto, porque la intuición no capta la esencia del ente sino bajo una de sus formas, bajo la forma ideal... Por consiguiente, el ente en su totalidad y plenitud no es dado naturalmente a la experiencia del hombre, y el hombre no puede saber *cómo es* aunque puede saber *que es* de una manera que sobrepasa los límites de la inteligencia humana».

Como ya hemos dicho, de las dos formas, ideal y real, del ser deriva la forma *moral*, que conocemos cuando referimos lo real a lo ideal. Como dice claramente Rosmini, «tanto el orden del ser *real* como el orden del ser *ideal* es totalmente distinto del orden del *ser moral*. La moralidad no pertenece ni al mundo de la realidad, ni al mundo de la idealidad, sino que consiste en la relación de estos dos mundos. La ley y la voluntad son los dos términos de esta relación. La *ley* es siempre un ser ideal, la *voluntad* es un ser real. Hay una conveniencia intrínseca y de hecho, de que estos dos términos se hallen de acuerdo: en esta conveniencia está la obligación y la moralidad... Por consiguiente, no conviene confundir ni el orden físico de las subsistencias ni el orden racional de las ideas con el orden de la moralidad: éste es el que liga entre sí a los dos primeros órdenes, el que los perfecciona, el que los armoniza y les da la forma de una absoluta bondad». Esto resulta evidente si examinamos la percepción intelectual o juicio. En todo juicio está el ser en cuanto *ideal* (sujeto), el ser en cuanto *real* (predicado) y el ser en cuanto *moral* (cópula). Por consiguiente, el ser, además de las formas ideal y real, «debe tener necesariamente una tercera forma, que no lo multiplica en modo alguno. En efecto, el ser, habida cuenta de que aparece ante la mente humana como indeterminado, hace ver, por una parte, que no puede estar en sí de un modo absoluto, separado de la mente humana, si no tiene aquellas determinaciones que no aparecen ante ella; por otra parte, las dos formas, una de las cuales no es la otra, siendo cada una todo el ser, deben tener una comunicación entre sí sin llegar a confundirse. Esta comunicación supone que el ser es *amado per se*. Pero en cuanto es amado por sí mismo, no es de suyo absolutamente ente ni de suyo conocido; por consiguiente, el

ser *amado por sí mismo* es una tercera forma en la que es el mismo ser. Y precisamente porque el ser amado por sí mismo es el mismo ser que está en las dos primeras formas, tampoco esta tercera forma destruye la unidad perfectísima del ser». Por consiguiente, el ser tiene una unidad perfectísima de esencia y trinidad de formas.

La idea del ser, como sabemos, es la luz de la razón y, por lo tanto, la ley moral se expresa en esta fórmula: «*Sigue, en tu obrar, la luz de la razón*». La idea del ser es universal, objetiva, innata, divina, etc.; y tales son, por consiguiente, los caracteres de la moral. Esta reducción de la ley a la idea, a pura forma, tanto para Rosmini como para Kant, es la garantía absoluta para fundar una moral que lo sea verdaderamente, en vez de ser una búsqueda de la felicidad o eudemonología. Pero la sola ley no basta para explicar la moralidad; es condición necesaria pero no suficiente; necesaria como norma universal de toda acción moral, no constituye, sin embargo, toda la moralidad. Es preciso que sea determinada por la experiencia.

El bien, considerado en relación con el sujeto que goza de él, es el *bien subjetivo*; un bien subjetivo especial es la felicidad humana, que constituye el contenido de la ciencia eudemonológica. Este bien es necesario para que nazca la noción del bien, de la que brota el *bien objetivo*, es decir, el bien percibido como objeto de conocimiento. *De la sensación nace el bien subjetivo, del intelecto el bien objetivo, es decir, el bien considerado por el hombre no como suyo, sino dondequiera que se dé y en el modo que sea. El bien objetivo es desinteresado: el sujeto lo contempla sin cuidarse de sí.* Así las cosas, el *bien moral* no puede ser el subjetivo, que sólo obedece al instinto de placer y se resuelve en el egoísmo individual; en cambio, debe buscarse en el bien objetivo.

Pero mientras el bien es objeto de la mente y no es querido, no es bien moral. Para que lo sea es necesario que el hombre lo quiera, que determine según él el acto de la propia voluntad. De este modo, el bien moral resulta ser «*el bien objetivo conocido por la inteligencia y querido por la voluntad*». Por lo tanto, la ley, que hemos visto enunciada en la fórmula «*Sigue la luz de la razón*», ahora puede formularse de este modo: «*Ama el ser dondequiera que lo conozcas y en el orden que presenta a tu inteligencia*». Por consiguiente, el *juicio práctico* es un acto de reflexión sobre lo que se conoce, y es precisamente el *reconocer* lo que una cosa es. Este *reconocimiento* de lo que yo conozco es el comienzo del acto moral y depende inmediatamente de mi libre voluntad. Cuando ésta es buena, es decir, cuando no es movida por algún interés extraño a ella, reconoce lo que es conocido; cuando es mala, desconoce lo que la inteligencia conoce. En estos dos actos la voluntad es libre, es decir, puede ver

en las cosas incluso lo que no es, y no ver lo que es. Por consiguiente, *la voluntad es buena cuando reconoce lo que la inteligencia conoce. En este reconocimiento reside el acto moral.* El acto del reconocimiento empeña toda la actividad práctica del hombre. Es esencialmente libre o, mejor dicho, existe en cuanto el hombre ha recibido el don de la *libertad*. Este terrible poder puede hacer del hombre la suprema finalidad de lo creado, como también puede hacer de él la más desgraciada de todas las criaturas. La libertad es precisamente lo que hace al hombre capaz de obrar moralmente, pero también contra la ley. Precisamente en el uso de la libertad residen la dignidad y la nobleza del hombre, pero también el peligro de su perdición, de la subversión del orden. Tal peligro es superado cuando la voluntad se determina según la ley, es decir, cuando reconoce lo conocido y le da su asentimiento.

El reconocimiento de que habla Rosmini no es un mecánico e inútil conocer de nuevo lo que ya se conoce: no es un acto del intelecto sino de la voluntad. *Reconocer significa amar*; y como todo acto moral es acto de reconocimiento, todo acto moral es acto de amor. *Amar todas las criaturas en su ser ordenado*; éste es el imperativo categórico de la moral de Rosmini.

La actividad moral es, para Rosmini, amor y nada más que amor, y, por lo tanto, la grandeza y la nobleza del sujeto humano residen en su capacidad de amar, capacidad sin límites, que, de los grados más ínfimos de los entes particulares, llega hasta el Ente supremo, hasta Dios, el único amor que puede dar paz y quietud a la «inquieta» alma humana y, al mismo tiempo, conservar su dignidad y superioridad sobre todos los demás seres creados.

c) *La Antropología.* — *Sólo el hombre, en el orden de la naturaleza, en cuanto sujeto senciente, inteligente y moral, es «sujeto en toda la extensión de la palabra».* De esto se sigue que «la realidad que no existe en sí misma como tal realidad y que, sin embargo, en cuanto tal no es intelecto, ha de ser una *pertenencia* de un sujeto cabal». Por lo tanto, *todo lo que existe o es persona o es una pertenencia de la persona.* De lo que se sigue además que *la forma del ser, aplicada a otro hombre, no se aplica solamente a un cognoscible, sino a un ente que es cognoscente.* Aquí, la relación de cognoscibilidad se da entre dos entes cognoscentes, entre dos sujetos cabales y, por esto, el uno no es pertenencia del otro, sino que cada uno existe en sí mismo para el otro, es existente para el otro existente.

El hombre es un yo y es «un individuo substancial porque contiene un principio activo supremo e inteligente; en cuanto tal,

«con respecto a sí», es «causa primera de sus acciones» y, por consiguiente, autónomo. La persona, incomunicable, «es esencialmente una», es decir, *toda persona es una unidad, una singularidad irreductible*: hay multiplicidad de cosas y no de personas. La existencia de cada persona «en cuanto persona, comienza y acaba en sí misma»: «cada una de ellas es un uno subjetivo». De este uno, que es la persona singular, no hay dos: las personas no se multiplican como los insectos.

En pocas palabras, los entes reales, excepto las personas, no son sujetos completos; «únicamente las *personas* son sujetos auténticos y completos». De aquí la fuerte afirmación de la *Lógica*: «*Lo que es, pero no es persona, no puede estar sin que exista una persona: principio de persona*».

Como hemos dicho varias veces, el ente que el sujeto inteligente intuye naturalmente es infinito, porque es la esencia misma del ente, sin ser el Ente absoluto, Dios, en cuanto que la intuición capta la esencia del ente sólo bajo la forma ideal. Por consiguiente, el hombre no sabe *cómo es* el Ser absoluto, pero sabe *que existe*. Todo hombre, en cuanto persona, intrínsecamente, tiende a Dios, cuya presencia existe en él (por participación): el hombre es por y para Dios.

De este modo se despliega todo el sistema y la Antropología culmina en la Teología. La ley moral se cumple en el amor de Dios, que, como Ser absoluto, es amado absolutamente. De aquí la fórmula, que resume casi todo el pensamiento rosminiano: «*La voluntad, para ser buena, debe amarlo todo, no odiar nada, y amarlo en el orden natural del ser, cuyo fin es Dios*».

d) *Rosmini y Kant* — De la breve exposición de la filosofía de Rosmini resulta evidente la distancia (dejando a un lado los puntos de contacto) entre éste y Kant, que tan arbitrariamente han sido acercados. *Para Rosmini, la idea del ser no es forma o categoría de la actividad del sujeto, sino objeto intuido por la mente*; tiene, por consiguiente, un valor ontológico antes de servir de «función» del conocimiento. De un modo semejante, es ley de la voluntad (autonomía incondicionada), pero es *dada* a la misma voluntad; la voluntad aplica la ley, es receptora de ella. La autonomía absoluta es propia de Dios, no del hombre; al hombre le corresponde aplicar la ley, que le es dada por Dios.

5. El ontologismo de Gioberti

a) *Gioberti y Rosmini*. — Vincenzo Gioberti (294), gran escritor político del Resurgimiento y uno de sus pensadores más representativos, se aleja de la doctrina rosminiana de la intuición de la idea del ser como principio de la objetividad del conocimiento, que, no obstante, había aceptado en los primeros tiempos; y es que en ella no ve superado el subjetivismo gnoseológico (o, como él dice, el *psicologismo*) propio del pensamiento moderno de Descartes a Kant. Gioberti distingue la *ontología* de la disciplina que él llama *psicología*: «Yo llamo *Primum* psicológico a la primera idea y *Primum* ontológico a la primera cosa, pero como la primera idea y la primera cosa, a mi parecer, se identifican entre sí, por lo que los dos principios forman uno solo, yo doy a este principio absoluto el nombre de *Primum* filosófico, y lo considero como el principio y la base única de todo lo real y de todo el saber». En cambio, Rosmini, según Gioberti, se detiene en el *primum* psicológico (ideal del ser) sin llegar al ontológico, es decir, sin salir fuera del psicologismo. En efecto, si nuestro intelecto intuyera tan sólo al ser ideal o posible, cuya existencia es puramente lógica o mental, se nos escaparía de una manera irremediable el conocimiento del Ser real o absoluto. La idea rosminiana del ser es subjetiva, como subjetivas son las modificaciones de nuestro yo que forman el contenido del conocimiento. Subjetiva es la forma, subjetivo el contenido: la percepción intelectual de Rosmini es, por consiguiente, un conocimiento subjetivo y psicológico, del que escapa el conocimiento de lo real; por consiguiente, no se pueden evitar el escepticismo, el subjetivismo y el nihilismo.

En cambio, el subjetivismo, según Gioberti, se supera admitiendo que el principio del conocer y de la vida espiritual es el Ser real

(294) Nació en Turín en 1801 y fué ordenado sacerdote en 1825. En 1830 fué desterrado. Residió primero en París y después en Bruselas, donde durante diez años (dedicados a la meditación filosófica) enseñó en un instituto privado. La elevación al Papado de Pío IX en 1846 constituyó el triunfo del neogüelfismo. Gioberti, en 1848, regresó triunfalmente a Turín y fué Presidente de la Cámara y después Presidente del Consejo de Ministros. Se retiró a París en exilio voluntario y murió allí en 1852. El pensamiento político de Gioberti se encuentra en las conocidas obras *Del Primado moral y civil de los italianos* (1843), en la que expone su programa neogüelfo, y la *Renovación civil de Italia* (1851), con la que abandona el neogüelfismo y se pasa al liberalismo. De los escritos filosóficos citamos: *La teoría de lo sobrenatural* (1838); *La introducción al estudio de la filosofía* (1840), su obra más sistemática; *De los errores filosóficos de A. Rosmini* (1841). De los escritos póstumos recordamos la *Protología* y la *Reforma católica*.

absoluto o, como él dice, substituyendo el *Primum psicológico* por el *Primum ontológico*. Nuestra mente tiene la *intuición directa* e inmediata del Ser o de Dios, y tal intuición hace que el hombre sea un ser racional. La presencia del Ser en la intuición originaria nos hace conocer las cosas en su realidad, en cuanto que el principio de ellas está en Dios. Sólo el *ontologismo* (intuición del Ente) permite superar el subjetivismo psicológico y el escepticismo.

b) *El ontologismo: la fórmula ideal y su desarrollo.* — El pensamiento de Gioberti, desde la *Teoría* a las obras póstumas, sigue una línea propia de desarrollo: indicar sus etapas o momentos fundamentales es captar los puntos principales de su especulación.

En la *Teoría* pretende mantener netamente separadas la razón y la revelación. La primera es insuficiente para el logro de nuestro primero y último fin, Dios, sin la ayuda sobrenatural, que sólo puede darnos la caridad del mismo Dios. Hay una realidad que trasciende la finitud de la naturaleza empírica y de la mente humana y que es precisamente lo sobrenatural, objeto de la religión más que de la filosofía. Así como a lo sobrenatural se le subordina la naturaleza, así también a la religión se le subordina la filosofía; por consiguiente, la filosofía debe basarse en la religión, lo mismo que la naturaleza se basa en lo sobrenatural, en el Ente incognoscible por esencia. Precisamente porque el Ente es creador, es clara para Gioberti la distinción-unión del Ente y del existente. El Ente trasciende los límites del conocimiento humano, pero, en cuanto creador, se halla unido al existente o ente finito. Por otra parte, el existente, como dependiente del Ente y manifestación suya, es entendido en relación al primer principio creador. *La ciencia o filosofía es, por consiguiente, esencialmente religiosa; es «ontología», como dice Gioberti, es decir, ciencia del Ente en cuanto creador y ciencia del existente en cuanto creado por Dios.* De este modo se dibuja ya el concepto de la creación como círculo, expresado en la célebre fórmula ideal (constitutiva de todo el pensamiento giobertiano): *el Ente crea al existente y el existente retorna al Ente.*

En la *Introducción* vemos casi explícitamente afirmado que el existente, de naturaleza divina, tiende a adecuarse al Ente, su creador. Cometido de la filosofía, advierte en el Proemio, es buscar a «Dios en la ciencia» o instaurar la idea divina en ella. Según Gioberti, «llegará el día en que se reconocerá que Dios es el alfa y el omega, el principio y el fin del saber humano, como de toda otra cosa. Entonces no será ridículo ni panteísta decir que Dios está en toda la ciencia, y que de la Idea proviene aquella unidad por la que las distintas disciplinas se unen entre sí, como aparece a primera vista».

Habida cuenta de este concepto que Gioberti tiene de la ciencia, se explica su acusación de «psicologismo» lanzada contra la filosofía moderna de Descartes en adelante (excepción hecha de Malebranche y de sus seguidores). En efecto, el psicologismo parte del espíritu como naturaleza y cree elevarse gradualmente a Dios; en cambio, la ciencia ontológica parte de Dios, que es el *Primum* absoluto y creador. Sólo ésta puede ser una ciencia absoluta, la cual es completa sistematización del saber, ciencia ideal, constituida con el método ontológico, resultante de elementos racionales (filosofía) y de elementos suprracionales (teología revelada y natural). El Ente permanece distinto, pero no separado del existente; el existente tiene su ser en el Ente: la naturaleza humana y física (filosofía y ciencia) es referida a lo sobrenatural (Revelación y teología); Creador y creación permanecen unidos y distintos. Conservar y profundizar la unión-distinción del Ente y del existente viene a ser el trabajo espiritual del Gioberti filósofo: el dilema — teísmo o panteísmo — queda siempre abierto.

Según Gioberti, dos son las potencias del conocimiento humano: la *sensibilidad* y la *inteligencia*, es decir: a) la aptitud que tiene nuestro espíritu de recibir en sí las impresiones y de ser modificado en un cierto modo; b) y la aptitud de establecer, entre las impresiones y las modificaciones subjetivas (por sí solas insuficientes para formar el conocimiento propiamente dicho), nexos universales y necesarios. Las dos facultades, aun cuando estén unidas en su ejercicio, son irreducibles: la inteligencia es objetividad y universalidad, la sensibilidad es subjetiva, particularidad; los inteligibles son pensables, pero no sensibles, mientras que los sensibles son sentidos, pero no pensados. Éste es el límite insuperable del conocimiento: para la inteligencia humana hay algo «incomprensible», es decir, la esencia de los entes. Sin embargo, hay en nosotros una tercera facultad, que Gioberti llama «*superinteligencia*», que nos impele a creer que las esencias ignotas son reales.

Así, en la *Introducción*, lo superinteligible comienza a hacerse inteligible, a manifestarse ante el espíritu. La fórmula ideal, en esta obra, modifica la afirmación de la pura incognoscibilidad del Ente, propia de la *Teoría*, pero el método y la ciencia de Gioberti siguen siendo ontológicos: el primer miembro de la fórmula prevalece decididamente sobre el segundo. Por lo tanto, el verdadero filosofar no comienza a partir del hombre, sino a partir de Dios: del Ente se tiene la intuición primitiva, intuición del Ente que es. De la idea del Ente proceden todos los conceptos absolutos, no por generación o creación, sino por dependencia lógica; a ella se unen, por creación (el Ente crea las existencias) los conceptos relativos. Por consiguiente,

del Ente proceden los inteligibles, pero sería «imposible para el espíritu humano lo Inteligible, sin creer al mismo tiempo en la realidad de lo suprainteligible»; por esto, «el origen divino de las ideas se efectúa solamente por vía de generación propia, así como el origen humano de ellas tiene lugar por vía de creación divina, habiéndose manifestado la dependencia lógica de que hemos hablado, por el acto creativo». Conocemos el resultado del proceso (los conceptos absolutos y relativos), no el proceso en sí mismo.

Entre el Ente y el existente hay una conexión de causa y efecto. Si la causa de la existencia fuera otra existencia, se iría al infinito; luego la causa no puede ser más que absoluta y necesaria, es decir, el Ente. ¿Cómo produce el Ente al existente? Gioberti excluye que el proceso *a posteriori* o el *a priori* puedan dar tal demostración y por esto la noción del acto creativo permanece confusa, pero es claro que la creación es necesaria: no se puede demostrar, pero nos es conocida en cuanto percibimos el hecho creativo.

El proceso de la creación es proceso de individuación: «Individuar es crear: de aquí que la raíz de la individualidad no es subjetiva, sino objetiva, divina, y no es conocida por el hombre sino en cuanto él la ve efectuada en la creación». Con la existencialidad o hecho de la creación, la idea se actúa: «El individuo es verdaderamente la actuación de la idea, y la idea es a un tiempo la actuación del individuo». El acto creativo, dice Gioberti con Santo Tomás, es la individuación del universal (proceso de materialización o de concretización de la idea), así como el acto cognoscitivo es proceso de desindividuación o desmaterialización de aquél. Las criaturas no son el término intrínseco sino extrínseco del orden creador; son en Dios, había dicho también Santo Tomás, no *formaliter seu essentialiter*, sino más bien *exemplariter et causaliter*. Asimismo, el *tiempo* y el *espacio* son requeridos en el momento del descenso del Ente al existente: respecto al Ente, son la potencialidad del existente sensible; respecto al existente, son la realidad de la sucesión y de la extensión.

Éste es, en sus puntos esenciales, el proceso del primer miembro de la fórmula (el Ente crea al existente), que corresponde a aquella ontología que Gioberti decía que no se encontraba en Rosmini. El filósofo de Turín elaboró, sucesivamente, el propio sistema y, en este ulterior ahondamiento, su interés se desplazó de un modo decidido hacia el segundo miembro de la fórmula, el «existente retorna al Ente». En las obras póstumas, y sobre todo en los fragmentos de la *Protología* (o protofilosofía, es decir, ciencia primera), el método y la ciencia ontológicos vienen a ser el método y la ciencia protológicos. Gioberti acentúa la naturaleza divina del existente, captado en el es-

fuerzo de adecuarse al Ente creador: el existente (el hombre) es el iniciador del segundo ciclo de la fórmula, concreador y colaborador de Dios, al que retorna. Los dos momentos del círculo se hacen casi necesarios el uno al otro, la creación viene a ser casi necesaria a Dios y el proceso ideal se configura como salida del existente a partir del Ente y como retorno del Ente a sí mismo a través del existente. El Ente casi se hace, deviene, se autocrea: el acto creativo es «teogónico» y el Ente «no puede hacerse más que a sí mismo». Rozamos un panteísmo dinámico y el equilibrio religión-filosofía se rompe en favor de esta última: prevalece el racionalismo, y los límites entre lo natural y lo sobrenatural no se distinguen netamente.

Sin embargo, tampoco en la *Protología* ni en las demás obras póstumas llega Gioberti a la unidad completa de Ente y existente, que algunos de sus intérpretes han visto en sus obras. En efecto, el principio de la potencia del Ente no es idéntico al del existente: Dios es acto infinito, el mundo es acto finito. Incluso cuando Gioberti le atribuye la infinitud, ésta es siempre potencial; actual es sólo la de Dios.

Sin embargo, también es verdad que el concepto giobertiano de la historia de la humanidad como continua revelación de Dios y elevación del hombre ha conducido al filósofo de Turín, especialmente en la *Reforma católica*, a concebir la revelación siempre abierta y no cerrada en los dogmas, manifestándose en la historia y en nuestra conciencia. A pesar de esto, Gioberti no resuelve *sic et simpliciter* la revelación en la razón, la religión en la filosofía, ni su metafísica es immanentista a la manera del idealismo. Él, en el fondo, como Rosmini, quiere renovar el teísmo cristiano, pero con menor equilibrio y con concesiones mucho más audaces al racionalismo moderno. La proporción que guarda el Gioberti de la *Teoría* y de la *Introducción* con respecto al *Del primado*, es la que presenta el escritor de la *Renovación* y de *El jesuita moderno* con relación al filósofo de la *Protología* y de la *Reforma*. Acaso su tendencia hacia el racionalismo más que hacia la religión, como en los primeros tiempos, tiene entre sus causas la del hundimiento del neogüelfismo, es decir, un móvil político más que especulativo.

c) *La educación y la cultura como historia religiosa*. — Como hemos señalado, a partir del Iluminismo el problema «religión-educación» se plantea en términos dramáticos y perentorios: ¿es la religión un obstáculo para la educación del hombre y es en ésta un momento esencial e ineliminable? En otros términos: ¿se puede prescindir de ella en el proceso educativo, desde el momento en que la humanidad ha adquirido la conciencia de que el reino del hombre

es de este mundo, por lo que el desprestigio de la religión es una conquista del progreso? El duelo entre educación «laica» o humanista y educación «religiosa» reside en este dilema; en él se inserta el pensamiento pedagógico de Gioberti, lo mismo que el de otros espiritualistas de su tiempo.

Para nuestro autor, *la cultura es la historia religiosa de la humanidad*, la revelación de Dios a través del hombre y de su historia, como ya habían dicho Bruno y, de distinto modo, Hegel; pero, para Gioberti, el orden histórico a través del cual vuelve el mundo a Dios es la Iglesia católica, cuya historia identifica con la de Italia. De esta confusión nació en él la idea del «primado» de los italianos en la historia del género humano, es decir, de la misión confiada a Italia de guiar a la humanidad. Concepto arbitrario (lo mismo que el fichteano del primado de la nación alemana y del hegeliano del pueblo elegido), pero dicho concepto, por un lado, actuó eficazmente en pro de la formación de la conciencia nacional, y por otro, a diferencia del tradicionalismo francés, permitió a Gioberti reconquistar el sentido auténtico de la *tradición*, entendida como principio propulsor y dinámico de la historia y no como elemento conservador. La tradición transforma las situaciones; la potencia del pensamiento es el móvil de la acción: un pueblo se hace esclavo si deja de pensar; vuelve a ser libre si aprende de nuevo a pensar. Por esto el «filósofo», como el «docto» de Fichte, prepara a los libertadores. Educar significa tener fe, creer en el hombre porque se tiene fe en Dios y creer en Dios porque se cree en el hombre. Así, vuelve a presentarse la ambigüedad giobertiana, el peligro de resolver dialécticamente la religión en el proceso histórico y el momento teológico en un humanismo entendido como primado del hombre.

CAPÍTULO VIII

LA ORGANIZACIÓN ESCOLAR EUROPEA EN EL PERÍODO POST-NAPOLEÓNICO

1. La educación y la escuela en Francia

La Revolución francesa había afirmado, sobre la base de sus presupuestos ideológicos, la necesidad de limitar la obra pedagógica a la formación de la conciencia moral y civil del nuevo ciudadano europeo, artífice de la vida democrática. La concepción revolucionaria excluía, por consiguiente, y descuidaba, cuando no la combatía abiertamente, la educación religiosa.

Tal limitación del ideal pedagógico, como hemos indicado, provocó una profunda modificación en la organización escolar de Francia y, en parte, de las naciones que pretendían seguir las ideas de la Revolución. Las escuelas, que antes habían sido confiadas en gran parte a las congregaciones religiosas y a los eclesiásticos, ahora se substraen a su jurisdicción y son substituidas por la escuela estatal. Pero la política antirreligiosa, llevada al extremo, acabó por hacer que las escuelas estatales fueran inaceptables e inadecuadas, favoreciendo así el camino a la escuela privada organizada por órdenes religiosos.

Ya durante el período del Directorio se dibuja en Francia la tendencia a moderar la política antirreligiosa y a imponer un credo jacobino. El mismo Fourcroy, ministro de educación y ex jacobino, se daba cuenta de la necesidad de superar la polémica antirreligiosa y de favorecer el libre desarrollo de la escuela. La política escolar napoleónica se dirigió precisamente a este fin: son llamados los Hermanos de las Escuelas Cristianas y las congregaciones femeninas dedicadas a la labor docente, y la enseñanza primaria se deja en manos de los municipios.

Sobre esta cuestión, en realidad, la legislación escolar napoleónica no demostró una auténtica comprensión de lo que es una escuela.

la estatal moderna. Se cuidó más bien de la enseñanza media controlada por el mismo Estado en función de sus propios fines y organizada en sentido laico, pero no antirreligioso. La enseñanza media constaba de dos grados: *las escuelas secundarias* (enseñanza de la lengua nacional y del latín; principios de matemáticas, historia y geografía), dejadas en manos de la iniciativa privada o de los municipios, aunque controladas por el Estado mediante los prefectos; y los *liceos* (enseñanza de las lenguas clásicas, retórica, lógica, moral, matemáticas y física), confiados directamente a la iniciativa estatal. *Así se consolida*, moderando los excesos ideológicos, *la escuela estatal de enseñanza media nacida del clima revolucionario*. Por su parte, la enseñanza universitaria se orientó contra la expansión de la iniciativa privada, controlada por la universidad imperial, hacia la centralización. Sin embargo, incluso por razones y preocupaciones de carácter político, la universidad napoleónica no fué un organismo capaz de alcanzar altos fines educativos: acabó por acentuar la preparación técnico-profesional, e incluso militar, con menoscabo de la verdadera formación científica.

La Universidad francesa fué decayendo, cada vez más, en el período post-napoleónico, reduciéndose durante casi todo el siglo XIX a un fatigado organismo burocrático. Incluso el concepto de la escuela primaria como educación obligatoria, impuesta y sostenida por el Estado, se fué perdiendo y el analfabetismo conservó en Francia, hasta finales del siglo XIX, un porcentaje muy elevado (295).

2. La educación y la escuela en Alemania

Mejor panorama presentan las escuelas en Alemania, donde el principio proclamado por Federico el Grande — según el cual la escuela primaria es competencia de la autoridad civil, sin que el Estado pueda declinar el cumplimiento de este cometido — es mantenido y desarrollado con coherencia y decisión.

En el período post-napoleónico, la educación en Alemania es entendida como una necesidad fundamental para la redención del pueblo alemán; la cultura adquiere, en todos los órdenes y grados,

(295) La ordenación escolar en Francia comienza a ser renovada a partir del año 70, después de la desastrosa guerra con Prusia y bajo el acicate de nuevas fuerzas sociales y culturales. Anteriormente, Jules Simon (1814-1896) había propugnado en su «manifiesto» (1864) la institución de la escuela elemental obligatoria y gratuita, y Marie Pape-Carpentier (1815-1878) había introducido los jardines de la infancia, favoreciéndoles la denominación de «escuela maternap».

un valor social y político — darle a la nación alemana el sentido de su dignidad y de su misión en el mundo — y tiende a favorecer en todos los aspectos, según el principio de Herder, *la formación de la humanidad*. La fe nacional alimenta el celo y la tenacidad del deber escolar sin perturbar el orden docente de la enseñanza media, ni la dignidad de la Universidad, que, desde la fundación del Ateneo de Berlín (1810), viene a ser cada vez más el centro de la alta colaboración científica y de la libre investigación (296).

La transformación de la enseñanza media, como la de la universitaria, se inspira en el principio del desarrollo de todas las energías espirituales: la escuela latina municipal se hace gimnasio y se consolida en un tipo de escuela clásica (con seis clases de diez cursos) de orientación universitaria, en la que se enseña latín, griego, matemáticas y alemán, sin descuidar otras nociones integradoras. Muy pronto, junto a esta escuela, se va formando otro tipo de instrucción técnica, que se robustece en armonía con las exigencias técnico-profesionales de la vida moderna.

3. La educación y la escuela en Inglaterra

La organización escolar inglesa es por completo distinta de la de otros países del continente europeo. Sobre la base de la concepción liberal y democrática, íntimamente ligada a la estructura de la sociedad y a la mentalidad inglesa, la educación permanece en Inglaterra confiada en gran parte, como toda otra actividad, a la iniciativa privada (297). Por esto, durante el período en que en el resto de Europa se efectuaba el paso de la escuela privada a la pública, el Estado inglés se mantuvo lejos de reivindicar para sí el cometido

(296) La Universidad alemana del siglo XIX fué el centro mundial de la cultura; maestros insignes, en las distintas disciplinas, atraieron a los estudiosos de todas las partes del mundo con el objetivo de continuar o perfeccionar sus estudios en Alemania.

(297) Este desinterés del Estado tenía sus inconvenientes: modelaba los distintos grados de instrucción sobre la base de las diferentes clases sociales y hacía de la escuela un privilegio de las clases pudientes, precisamente cuando en el resto de Europa los agitadores, revolucionarios y filántropos creían con firmeza en la redención de las clases sociales por medio de la instrucción. En Inglaterra, en cambio, la escuela gratuita sólo surgió en el 1891 (en el Reino de Cerdeña fue establecida en 1859 y en el Reino de Italia en 1877). Implacable crítico del conformismo burgués y del tradicionalismo clasista fue el gran escritor Charles Dickens (1812-1870), que, en algunas de sus novelas, atacó con eficaz humorismo la falsa respetabilidad de las instituciones y se hizo defensor de la tutela de los menores de edad y de la difusión de los nuevos asilos y de los jardines de la infancia.

educativo, prefiriendo, en cambio, seguir el sistema de reconocer y subvencionar algunos tipos de escuelas privadas. Esto le permitió, en el *mare magnum* de la múltiple iniciativa privada, seleccionar las orientaciones pedagógicas y didácticas que en la práctica demostraban ser más aptas; en efecto, aquellas que lograban consolidarse e imponerse, obtuvieron la rúbrica de la aprobación estatal. En conformidad con la mentalidad «empirista» inglesa, las transformaciones de la escuela y de la enseñanza no tuvieron lugar según unos planes preestablecidos, sino que siguieron la evolución de los hechos; el Estado intervino por primera vez en 1883 con la aprobación de subsidios para las escuelas regidas — hasta entonces — especialmente por las parroquias o por asociaciones inspiradas en fines religiosos o filantrópicos. Con la subvención surgió también el control del Estado en lo referente al empleo de la contribución estatal; así se formó, en 1840, el primer núcleo de un «Departamento de Educación pública», que no correspondía en modo alguno al Ministerio de Instrucción pública de los países continentales. El perfeccionamiento del sistema de subvenciones y de control por parte del Estado cristalizó solamente en la fijación de la contribución estatal en la proporción de un tercio con respecto a la concurrencia de alumnos, y de la permanencia de la cifra, en relación al resultado conseguido en los exámenes; tal sistema, regulado con espíritu amplio y según estas directrices, todavía sigue vigente en la organización escolar inglesa, en la que sólo existen escuelas primarias públicas junto a abundantes escuelas privadas, mientras que, en la esfera de la enseñanza media y universitaria, las escuelas siguen confiadas a la libre iniciativa.

La modernización de la escuela ha sido sobre todo obra de las Universidades, que han tratado de eliminar el carácter confesional, y a veces exclusivista, de las escuelas sostenidas por las diferentes iglesias y sobre todo de debilitar el predominio de la Iglesia anglicana. Las Universidades han introducido en sus programas las materias científicas más en consonancia con las nuevas necesidades de la cultura; en este sentido, las Universidades de Londres, de Oxford y de Cambridge pueden considerarse el alma del progreso, el cual, por lo demás, representa, más que una innovación, el desarrollo de una tradición escolar; más que una reforma de programas y un cambio de las materias de estudio, se da un perfeccionamiento de los expedientes didácticos y de los ambientes escolares. El de la escuela inglesa, en efecto, más que en la adquisición de unos conocimientos, consiste en la preparación inmediata para la vida mediante el fortalecimiento armónico del cuerpo y el ejercicio de la voluntad. Orientar y enseñar a orientarse en la vida es el fin primario de la

escuela británica, la cual, más que cultivar un saber superior propio de una clase de intelectuales y aristócratas de la cultura, trata de habituar a los individuos a las reglas de la vida asociada. De aquí la importancia máxima que da al estímulo de las cualidades (lealtad, franqueza, decisión, cooperación) necesarias a la honestidad cívica, por lo que no es de extrañar que los ingleses sepan ser más «ciudadanos» que «hombres» (298).

(298) Merece ser mencionado el llamado *método monitorial*, fomentado por los ingleses Andrew Bell (1753-1832) y Joseph Lancaster (1778-1838), que se inspiran en tentativas análogas a las de Pestalozzi, tales como la de confiar la enseñanza de los más pequeños a los alumnos de más edad y más instruidos (el alumno-maestro fué denominado *monitor*). Este método, llamado también de «mutua enseñanza», después de haber despertado un gran entusiasmo, decayó sin dejar apenas traza alguna. Y es que para enseñar no basta haber aprendido bien la lección o ser el primero de la clase; la enseñanza es cuestión de madurez intelectual y no de cantidad de nociones.

CAPÍTULO IX

EL PENSAMIENTO PEDAGÓGICO DEL RESURGIMIENTO ITALIANO

1. La educación como formación de la conciencia cívica y nacional italiana: Romagnosi y Cuoco

Como hemos señalado a propósito de Mazzini y de Gioberti, el problema político italiano durante el período del Resurgimiento es planteado como problema de educación: *no podía formarse Italia como Estado nacional sin educar a los italianos en los ideales de independencia y de libertad*.

En el umbral del Resurgimiento, Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), ya recordado, y Vincenzo Cuoco (299) son los primeros en fomentar la educación de la conciencia civil y nacional italiana. Para Romagnosi, el hombre es sujeto de educación no como individuo (según el individualismo racionalista), sino como *sujeto social*, como miembro de una sociedad *que se ha formado a través del desarrollo histórico de un pueblo* (crítica del cosmopolitismo iluminista). La buena educación, la que estimula en los ánimos nuevas exigencias

(299) Nació en Molise (Civitacampomarano) en 1770 y tomó parte en la Revolución napolitana en 1799. En el exilio escribió su obra maestra, *El ensayo histórico sobre la revolución napolitana de 1799*, en donde explica las razones del fracaso del intento revolucionario. En Milán, después de la ocupación francesa, redactó el *Diario italiano* con el fin de regenerar el espíritu público. De vuelta a Nápoles, bajo José Bonaparte y Joaquín Murat, ocupó los más altos cargos del Estado. Llamado a formar parte de la comisión para la instrucción pública, presentó ante ésta la *Relación y proyecto de decreto para la ordenación de la instrucción pública en el Reino de Nápoles* (1809), importante escrito pedagógico. Escribió además el *Platón en Italia* (1805), novela histórico-filosófica (parecida al *Telémaco* de Fénelon), dirigida también a regenerar la conciencia de los italianos; en ella vuelve sobre la tesis viquiana del *De antiquissima italorum sapientia* sobre una originaria civilización italiana pre-pitagórica y anticipa el *Primado* de Gioberti. Murió en 1823.

espirituales y hace surgir nuevas formas de cultura, es un factor eficacísimo de *progreso social y de perfeccionamiento individual*. Elemento esencial de ella es la *instrucción*, que es un derecho y un deber del individuo hacia la sociedad y de la sociedad con relación al individuo. La instrucción no debe *adoctrinar*, sino hacer a los hombres *capaces de pensar*, formar la «mente sana», activar con el ejercicio sus potencias mentales.

Vincenzo Cuoco fue el primero que tuvo *plena conciencia de la educación como problema de formación de la conciencia política*. Las ideas de libertad y de independencia nacional no se trasiegan de un pueblo a otro; dichas ideas son conquistas de un pueblo *maduro*. *La libertad no se enseña con las ideologías ni se recibe como un regalo; se hace conciencia de cada individuo y de una nación entera sólo a través de la educación, es decir, recorriendo el largo camino de la «cultura»*. Por lo tanto, escribe Cuoco, es preciso «habituarse las mentes de los italianos a pensar noblemente, conducirlos, casi sin que se percaten de ello, a las ideas que exige su nueva suerte; y *transformar en ciudadanos de un Estado a quienes han nacido habitantes de una provincia, o de regiones incluso más humildes que una provincia*»; «*hay que formar la moral de los italianos, e inspirarles el espíritu de unión, el amor a la patria, el amor a la milicia, que hasta ahora no han tenido*». Los italianos han vivido hasta ahora a la sombra de otros pueblos y, privados del sentimiento de amor a la patria, unas veces han sido franceses, otras alemanes, otras ingleses, sin ser jamás ellos mismos. Éste es el motivo fundamental que inspira la *Relación* de Cuoco, después de la amarga experiencia del fracaso de la República Partenópea de 1799, debido a la falta de madurez de la conciencia política del pueblo italiano.

Es cierto que en la última mitad del siglo XVIII los italianos realizaron progresos muy rápidos, pero de los adelantos culturales, observa Cuoco, no nacieron nuevas necesidades ni progresó la conciencia del pueblo; por esto es todavía una cultura precoz y estéril, peligrosa. Para que la cultura sea la *señal de la madurez de un pueblo y fructifique, debe engendrarse espontáneamente de abajo arriba y no ser impuesta a la inversa*. Cuoco supera así el abstracto antihistoricismo de la pedagogía de la Revolución y, utilizando motivos del historicismo viquiano, da a su *Relación* un espíritu de concreción histórica, de consciente adhesión a las condiciones reales del pueblo italiano. Para nuestro autor, la educación es acto de libertad espiritual y expresión de la originalidad de una nación; el sujeto que se ha de educar no es el «pueblo», concepto abstracto propio de los iluministas, *sino la «nación» como unidad ética y cultural, caracterizada por su propia tradición histórica y consciente de sus destinos*.

Cuoco propone tres grados de instrucción pública: *sublime, media y elemental*; «o, empleando el lenguaje corriente, *superior, primaria y secundaria*. Si quitáis la primera, las ciencias no se perfeccionarán nunca; si la última, vendrán a ser inútiles para el pueblo; si la media, inutilizaréis las dos anteriores, porque ni los hombres podrán pasar de la inferior a la superior, ni las verdades podrán retornar de la superior a la inferior». Además, la instrucción debe ser: a) *obligatoria*, dentro de los límites de las posibilidades de cada ciudadano; b) *pública*, es decir, administrada por los poderes públicos; c) *uniforme*, debiendo tener en cuenta la unidad ética nacional. Pero la importancia de Cuoco no reside en la exposición de la ordenación didáctica, sino más bien en el carácter unitario del programa de regeneración nacional y política de Italia.

2. Iniciativas e instituciones educativas: Ferrante Aporti y San Juan Bosco

Las ideas pedagógicas de Cuoco fueron recogidas y desarrolladas por Mazzini y por Gioberti que, mediante sus escritos y con la acción, contribuyeron a la formación de la conciencia nacional italiana. Para ambos, como ya hemos dicho, la instrucción popular es necesaria y función exclusiva del Estado, ya que *sólo el Estado es consciente de los intereses superiores de la nación* y tiene el derecho y el deber de educar las conciencias. Por consiguiente, la educación, como dice Mazzini, debe ser *pública, civil, universal, obligatoria y uniforme*. «La educación doméstica puede formar al hombre privado; la educación civil es la única que puede forjar al ciudadano», escribe Gioberti, apasionado adversario de la educación de los eclesiásticos y especialmente de los jesuitas, la cual, según él, apaga y enflaquece los ánimos y los hace tímidos y mezquinos. Para Gioberti, la educación de los jesuitas, formalista y verbalista, adormece las conciencias y es instrumento y sostén de las fuerzas reaccionarias contrarias a todo progreso y a la causa nacional de Italia (300).

Pero el problema de la educación nacional no sólo fué tratado y discutido por los pensadores, sino que apasionó a los mejores es-

(300) Gioberti critica a la Compañía de Jesús en la obra excesivamente polémica titulada *El jesuita moderno* (1847), en la que considera al «jesuitismo», reaccionario e incivil, como el mayor obstáculo que le impide a la Iglesia católica ponerse a la cabeza del progreso y asumir su función civil y nacional. La hostilidad hacia los jesuitas y hacia su conservadurismo doctrinal y pedagógico es una posición polémica común a casi todos los escritores católicos liberales.

critores, políticos, reformadores, etc., de Italia. En una época de «mesianismo» educativo, hubo una auténtica efervescencia de ideas y de proyectos, una actividad ferviente e intensa de renovación de la conciencia civil y política del pueblo italiano por medio de la creación de instituciones escolares y filantrópicas, y de la publicación de revistas y diarios, en donde se encendían discusiones y se proponían nuevos métodos educativos. En Piamonte, en Lombardía y en Toscana se establecen *escuelas de enseñanza mutua o monitoriales* (ya fomentadas, como sabemos, en Inglaterra por Bell y por Lancaster y en Suiza por el P. Girard) para la difusión gratuita de la instrucción elemental.

En estas mismas regiones se difundieron también los *asilos infantiles*, especialmente por obra del sacerdote lombardo Ferrante Aporti (1791-1858), que instituyó en Cremona, en 1827, la primera «escuela de la infancia», trece años antes de que Froebel fundara el primer «jardín de la infancia». Su finalidad, además de filantrópica y de previsión social, era también la de dar una educación civil y religiosa y la primera enseñanza, según el *método intuitivo* de Pestalozzi. Los asilos de Aporti, defectuosos en la enseñanza (301) por exceso de enciclopedismo mnemónico (consistía aquélla, según el método de Girard, en cuadros sinópticos y elencos sistemáticos de nombres, que el niño debía aprender de memoria), tuvieron el mérito de llamar en Italia la atención sobre el problema de la educación infantil, redentora de los niños indigentes, y sobre su importancia social como instrumento de transformación de la plebe en función de la redención de la sociedad.

Príncipes y gobiernos, frente a esta benéfica y amplia actividad de los particulares, la favorecieron en los primeros tiempos o permanecieron indiferentes; después, preocupados por el espíritu liberal y renovador que animaba las nuevas instituciones educativas, auténticos instrumentos de propaganda político-liberal y nacional, la obstaculizaron o la persiguieron (302).

Solamente el Piamonte, transformado en refugio de los patriotas perseguidos, entre los que también se hallaba Aporti, impulsó la solución del problema escolar en el *decenio de preparación* (1849-

(301) Aporti expone su método en el *Manual de educación e instrucción para las escuelas infantiles*.

(302) Contra Aporti se desencadenó la crítica obtusa de los grupos reaccionarios y conservadores, que confundieron la redención de la clase proletaria con la subversión política y social. Pero a estas alturas de los tiempos, el problema se impone a la atención de los espíritus iluminados de toda Europa y la cuestión de la educación de la infancia abandonada se inserta en la más vasta de la lucha entre el proletariado y el capitalismo industrial.

1859). Los nuevos principios didácticos y educativos cristalizaron en forma de derecho, primeramente con la ley (1838) de Carlo Boncompagni (1810-1861), que en 1839, junto a Cavour, fundó la *Società para las Escuelas infantiles*, y después con la ley (1859) del ministro Gabrio Casati (1798-1873), que, con la unidad, se extendió a todo el reino de Italia. La ley Casati facilitó a las distintas clases de escuelas la ordenación que substancialmente ha permanecido en vigor hasta la reforma de Gentile (1923), dando fundamento jurídico a dos principios básicos de política escolar: a) *carácter gratuito y obligatorio de la escuela elemental*; b) *el Estado organiza la instrucción pública y controla la confiada a las entidades privadas*.

En el Piamonte inició también su gran obra educativo-religiosa una luminosa figura de apóstol y de santo, San Juan Bosco (1815-1888), el fundador de los Salesianos (así llamados en recuerdo de San Francisco de Sales, protector del Instituto). Educador nato, en 1841 fundó en Turín un Oratorio, que fué el primer núcleo del lozano sistema de escuelas diurnas, nocturnas y profesionales, de hospicios y de colonias agrícolas que luego se difundieron y arraigaron por todo el mundo. El fin de Dom Bosco es filantrópico: «hacer el bien a la juventud pobre y abandonada», reeducar, como ya lo hacía San Felipe Neri, a los muchachos extraviados.

Dom Bosco tuvo una gran confianza en la *bondad de la naturaleza humana*. Según él, el hombre se halla inclinado *naturalmente* a hacer el bien. ^{40^d} *Cometido del educador es fomentar esta disposición interior* (saber descubrir «el punto accesible al bien»), sin recurrir a castigos, sino con el talento y con la capacidad que aquél, si pretende ser de verdad educador, debe poseer como si fuera un don de la naturaleza; si no los posee, ningún libro se los podrá enseñar jamás. Incluso en los niños más rebeldes y corrompidos por el ambiente hay un *fondo de bondad* y atañe al educador saberlo descubrir y fomentarlo *con la fuerza del amor*; la bondad de la naturaleza humana tomará la delantera y triunfará sobre las desviaciones. Leamos al mismo Dom Bosco: «Hace cerca de cuarenta años que vengo tratando con la juventud, y no recuerdo haber usado castigos de ninguna clase, y con la ayuda de Dios siempre he obtenido no sólo lo que era debido, sino también lo que simplemente deseaba, y esto, incluso de los niños que parecían negados a la esperanza de un buen resultado». El secreto del éxito, según Dom Bosco, reside en conocer bien la *índole* de los muchachos (buenos, apáticos, díscolos, etc.); según la índole, el educador debe orientar su procedimiento educativo.

El mismo Dom Bosco llamó a su método *preventivo*, en contraposición al denominado *represivo*. Conforme a este último, el educa-

x Santo Tomás dice esto, también.

dor debe dejar hacer y después *castigar* las transgresiones; en cambio, según el primero, es preciso *vigilar con amor* para que el muchacho no incurra en transgresiones y, por consiguiente, en el castigo. No se trata de «reprimir» los impulsos del chico, sino «de evitar las ocasiones de obrar mal, mediante la razón, la religión, el cariño»; y no es que sea preciso recurrir a fáciles sentimentalismos, sino potenciar y ayudar a la *voluntad*, «la facultad soberana..., única fuente del verdadero y puro amor, del que la sensibilidad no es más que una falsa imagen».

2034 Pero la importancia de Dom Bosco como educador no reside en las formulaciones teóricas del método (que, por lo demás, siempre fué reacio a formular), sino más bien en su obra personal de educador. Él mismo decía: «Mi sistema es no tener ningún sistema». Dom Bosco no poseía un método, sino el *genio* del educador, aquella maravillosa aptitud para penetrar en el alma de los educandos, para comprenderlos, amarlos y hacerse amar. Su capital obra pedagógica es su misma obra infatigable de apóstol de la educación, empeñada en la redención social de los niños y de los jóvenes a través de la instrucción técnico-profesional, entendida como rescate del hombre en la *dignidad del trabajo y de la cultura* (303).

3. La pedagogía de Rosmini

Las teorías pedagógicas de Rosmini son una consecuencia de su pensamiento filosófico y una aplicación del principio ontológico-metafísico de la idea del ser. Del propósito de renovar el espiritualismo tradicional católico en contacto con las exigencias más auténticas del pensamiento moderno saca una consecuencia fundamental de orden práctico-pedagógico: *reformular desde dentro la vida religiosa con objeto de ponerla más en consonancia con el espíritu verdadero y profundo del Catolicismo y con lo que de más sano tiene la cultura moderna; por consiguiente, es necesario regenerar la conciencia católica del clero y de los fieles*. Para que esto tenga lugar, se precisa que la Iglesia salga de su aislamiento y entre en contacto con el pensamiento moderno; que el clero sea instruido de manera que pueda

(303) Con la obra de Dom Bosco enlaza la de San José Benedicto Cottolengo (1786-1842), dirigida a la educación de los *deficientes* (mutilados, inválidos, paralíticos, ciegos, sordomudos, deformes, deficientes psíquicos, etc.) en el asilo de la *Casita de la Divina Providencia*, en donde a tantos desgraciados se enseña a trabajar, adaptando el trabajo a los particulares casos de deficiencia. Cottolengo puede considerarse como uno de los fundadores de la *reeducción profesional*, que es uno de los problemas más actuales de la sociedad contemporánea.

asumir su función y competir con los seglares; que el culto y las prácticas religiosas sean espiritualizados; que la unidad de los espíritus sea verdaderamente sentida y no impuesta desde fuera. La instrucción religiosa debe ser «plena y vital», es decir, fundada en las necesidades espirituales de los fieles y no sólo en la objetividad dogmática de la doctrina; *la verdad no debe hablar al intelecto, sino al corazón*. «La verdad no puede actuar en los espíritus si en lugar de ella ponemos su muerto simulacro, es decir, las palabras que la expresan exactísimamente, pero cuya exactitud no sirve más que para provocar sensaciones auditivas, ya que estas palabras tropiezan y mueren en los oídos».

De la doctrina de la idea del ser — que, como sabemos, es la luz *objetiva* de la verdad presente en el sujeto inteligente y por él *participada y no adquirida*, es decir, recibida de Dios — Rosmini saca el *supremo principio de la metodología*, esto es, «una base firme» del arte del método. Como hemos dicho, para el Roveretano las ideas no son más que determinaciones de la única idea del ser, el *primum precognitum*, anterior a todo conocimiento; por consiguiente, las intelecciones no son otra cosa que la progresiva especificación de la única idea primaria, según un orden de ideas que va de las más generales e indeterminadas a las más particulares y determinadas. El supremo principio de la metodología es concordar el desarrollo del espíritu con este procedimiento, o lo que es lo mismo, determinar lo que se debe enseñar según los distintos grados del curso natural de aprendizaje, de modo que haya una conveniente concate nación de ideas. El niño comienza sus conocimientos con *síntesis* primitivas genéricas e indeterminadas (percibe *algo*, un *ser*) que luego, con el análisis, concreta en ideas específicas incorporadas en imágenes y expresadas en palabras hasta formar ideas cada vez más específicas. El supremo principio del método se enuncia, por lo tanto, del siguiente modo: «Se han de presentar a la mente del niño (y, en general, a la del hombre), primeramente los objetos que pertenecen al primer orden de intelecciones; después, los objetos que pertenecen al segundo; luego los del tercero, y así sucesivamente». Principio éste que encierra mucho de verdad, pero que, en su abstracta formulación, tiene el peligro de mecanizarse (304).

(304) Las ideas pedagógicas de Rosmini se hallan expuestas en los siguientes escritos: *Del supremo principio de la metodología y de algunas de sus aplicaciones al servicio de la educación humana* (1857, póstumo); *Sobre la unidad de la educación*; *Las cinco llagas de la Iglesia*.

4. Lambruschini y Capponi

Con el problema de la renovación del contenido doctrinal de la Iglesia, al que hemos hecho referencia a propósito de Rosmini, estaba en conexión el de la renovación del principio de autoridad y de la organización eclesiástica, ligado a su vez con el político de la regeneración de la conciencia moral, civil y política del pueblo italiano merced a la fuerza espiritual del Catolicismo y de una Iglesia que la favoreciera. En este programa se halla todo el espíritu del pensamiento político-filosófico de Gioberti y los motivos de la polémica con los católicos conservadores y tradicionalistas, hostiles a toda forma de innovación y temerosos de las consecuencias de un catolicismo liberal.

El mismo problema se le presenta a Raffaele Lambruschini (305) en el terreno pedagógico, es decir: *cómo conciliar el principio de la espontaneidad y de la autonomía del educando*, propio de la pedagogía moderna, *con la fe católica*, en la que la educación tiene su fundamento; y *qué hacer para que una educación católica sea al mismo tiempo un medio válido para el renacimiento civil y político de Italia*. En pocas palabras: *cómo es posible una educación que dé al educando la conciencia del valor indeclinable de la fe religiosa, de la libertad espiritual y de la italianidad*. La solución, según Lambruschini, se ha de ver en función de un nuevo concepto de la religión y de la autoridad religiosa.

Los católicos, según él, deben ser *miembros vivos* de la comunidad y no seguidores pasivos e inertes; pero para que esto suceda es

(305) Nació en Génova en 1788, pero vivió casi siempre en Toscana. En la soledad de su villa de San Cerbone se ocupó de sus estudios y desplegó su obra de educador y de maestro en contacto con otros nobles espíritus que en Florencia se reunían en torno a la *Antología* de Viesseux. En San Cerbone, en 1830, creó una institución para el pueblo; fundó y dirigió, sucesivamente, *La guía del educador*, *La familia y la escuela*, *La Juventud*; fué también profesor de filosofía en el Instituto de estudios superiores de Florencia. Murió en 1873. Sus escritos pedagógicos más importantes son: *De la Educación* (1849), *De la Instrucción* (1871) y los *Pensamientos de un solitario* (1887, póstumos), donde expone sus ideas religiosas. Lambruschini es uno de los poetas liberales que viven la profunda crisis religiosa y social del siglo XIX y uno de los representantes más genuinos del filantropismo pedagógico popular de aquella época. Afirma el primado de la educación moral sobre la intelectual e identifica moralidad y socialidad («el hombre moral, no menos que el hombre intelectual y el hombre corpóreo, es y vive en la sociedad»), por lo que la educación social, según él, ha de realizarse como *educación del pueblo*.

necesario que la Iglesia no se detenga en la doctrina enunciada por el Concilio de Trento, que niega el espíritu de la religión en favor de la letra y considera la vida religiosa como una inspiración procedente del exterior y como una mecánica ordenación de ritos y de prácticas; la religión debe ser *vida interior de la conciencia* y libre adhesión de los fieles. Como él mismo escribe: «La enseñanza y las prácticas religiosas tienen valor si penetran en el alma y la renuevan, pero son una ilusión, algo vacío y muerto, si permanecen fuera o no penetran más allá de la memoria; son un peligro si, impotentes para iluminar y conmover el espíritu, no hacen más que atarlo y disgustarlo». La fe, en pocas palabras, *es adhesión espontánea a la verdad, que debe imponerse desde dentro*. Por esto a Lambruschini le parece que la mejor definición de la *libertad*, respecto a las leyes civiles o eclesiásticas, es ésta: «La libertad reside en que las leyes exteriores secunden y ayuden a la conciencia interior, sin que jamás la contraríen, la sometan ni la reemplacen. En otras palabras: la libertad es el predominio de la recta conciencia». De aquí la conocida afirmación de Lambruschini: «No son las almas para la Iglesia, sino la Iglesia para las almas». Así entendidos, el principio religioso y el de autoridad pueden servir de fundamento a una educación que pretende ser religiosa y al mismo tiempo respetuosa de la autonomía del educando. En efecto, educación religiosa significa *suscitar la conciencia de lo divino*, que es precisamente la raíz de la libertad y de la dignidad de la persona. *El hombre es un sujeto libre porque es un sujeto religioso* (306).

De modo semejante, para Lambruschini no existe ningún conflicto entre la libertad del educando y la autoridad del maestro, intérprete de la ley de Dios y, por consiguiente, autoridad «religiosa» en el sentido de que la educación es efectuada con ánimo religioso: *la ley representada por el maestro tiene valor en cuanto es sentida por el educando como interior a su conciencia, y la libertad del educando tiene valor en cuanto guarda el debido respeto a la autoridad del maestro*. El maestro es *cooperador* (contribuye de una forma eficaz) a la obra de formación del alumno; pero siempre es el alumno el que *verdaderamente se educará a sí mismo*. El acto educativo, en su concreción y verdad, es *comunidad de almas, obra de amor, continua comunicación de confianza recíproca*. Por lo mismo, la instrucción, según Lambruschini, es eficaz cuando no es *dada* al alumno, sino cuando él la conquista con su trabajo personal.

A diferencia de los escritores del Resurgimiento, Gino Capponi

(306) Modelo de la educación es la *familia*; por esto, todas las familias, incluso las desheredadas, deben ser ayudadas para que cada una cumpla su misión educativa.

(307) no cree en el apostolado educativo ni en la eficacia de los métodos. Crítico a veces perspicaz de la pedagogía de los jesuitas y de Rousseau, para él la *educación es totalmente obra de la actividad del espíritu, que se hace a sí mismo por su intrínseca virtud*. El arte exterior de la palabra, el mecanismo de los métodos y las teorías pedagógicas no tienen ninguna eficacia en la obra educativa: *el educador lo es en su misma personalidad* y no aprende en ningún libro el secreto de educar. Basta que sepa despertar en el ánimo del educando el interés y el amor por un «pensamiento dominante» y unificar en torno a éste los demás intereses. Como dice Capponi, «una sola idea moral que haya despertado un afecto basta por sí sola para fecundar las mentes de todo un pueblo, de todo un siglo». *Fin de la educación*, por fuera y por encima de todos los métodos abstractos e inútiles y teniendo como fundamento la *intuición* y la *afectividad*, *es realizar esta unidad espiritual, es decir, vencer la disgregación de los sentimientos*. Sólo la unidad interior es capaz de vigorizar la acción y de hacerla fecunda en la práctica (308).

5. El neohegelismo de la escuela napolitana: Spaventa y De Sanctis

En Italia, los Borbones recelaban de las «cabezas calientes» y de los estudios, temían que sus súbditos aprendieran a pensar y consideraban el analfabetismo como un excelente instrumento de dominio; esto explica que el Reino permaneciera atrasado con relación al Piamonte y a la Toscana. Pero continuando la tradición de Vico y de Cuoco, precisamente en Nápoles floreció, en contacto con la

(307) Nació en Florencia en 1792. Viajó por Suiza, por Francia, por Alemania y por Inglaterra y tomó parte activa en los acontecimientos políticos del Resurgimiento. Historiador y economista de formación europea, ejerció una vasta influencia sobre la cultura toscana de su tiempo. Favoreció la difusión de la instrucción popular; de pedagogía escribió el *Fragmento sobre la educación* (1845). Murió en 1876.

(308) Entre los espiritualistas de menor importancia recordamos al abate Giovanni Antonio Ranyeri (1810-1867), que fué el primer titular de una cátedra de Pedagogía en la Universidad de Turín; sus doctrinas se inspiran en Rosmini, lo mismo que las de Domenico Berti (1820-1897), estudioso de didáctica elemental. El espiritualismo fue continuado hasta el cansancio, y cuando ya triunfaba el positivismo, por Giuseppe Allievo (1830-1913). Mentalidad muy distinta es la del dalmata Niccolò Tommaseo (1802-1874), escritor extravagante y filólogo severo, adversario del puro gramaticismo y de toda educación que no renueve ni suscite ideas. También para Tommaseo, como para Capponi, la educación debe confiarse «a la intuición poderosa de la mente humana, que en las almas vírgenes es maravillosa».

filosofía hegeliana, un neohegelismo que rejuveneció la cultura y, con anterioridad al positivismo, renovó la filosofía, estancada en las «formulitas» de raquíuticos giobertianos y rosminianos.

El mejor exponente del momento idealista partenópeo fué el abrucesne Beltrán Spaventa (1817-1883), que, en los *Estudios sobre la filosofía de Hegel* (1850), capta uno de los puntos débiles de esta filosofía y, concretamente, el de la afirmación de que la Idea se desarrolla en sí con anterioridad a la conciencia. ¿Cómo puede concebirse un proceso sin la conciencia que lo piensa? Es preciso partir no del *ser*, sino del *pensamiento* que piensa el ser. La dialéctica es la misma vida de la conciencia, que es eterno perecer y eterno nacer. Spaventa, además, siguiendo las huellas del método dialéctico hegeliano, innovó los criterios de interpretación y de valoración de la historia de la filosofía.

Por su parte, Francesco de Sanctis (1817-1883), también en la línea hegeliana, renovó la crítica literaria y fundó, sobre nuevas bases, los estudios de literatura italiana. Sus conceptos de la autonomía del arte y del mismo arte como momento creador del espíritu; su crítica de los llamados «géneros literarios», la condena de la «retórica» como fuente de mentiras y de corrupción y la recusación de los lugares comunes, de las frases hechas y del desaliño en nombre de la franqueza y de la sinceridad, también tienen una importancia pedagógica fundamental. Educador de nacimiento, De Sanctis pone la formación de la personalidad y de su sólida conciencia moral en el «estudio firme» y en la «seriedad» del empeño. Su deseo es que la escuela venga a ser una «fragua» de *costumbres morales*, que no se reducen a la *fe*, sino que comprenden también la *cultura*, el hábito de ser libre, que se conquista no con el cómodo trasiego de las nociones, sino con la adquisición personal de la ciencia.

Como escritor y como ministro de Instrucción Pública, De Sanctis se entregó a las polémicas pedagógicas y contribuyó no poco a dar a la nueva Italia la escuela nueva, capaz de renovar las costumbres italianas. «Una escuela no me parece viva, sino con esta condición: que junto a la enseñanza se dé la parte educativa, una gimnasia intelectual y moral que estimule y ponga en movimiento todas las fuerzas latentes del espíritu. Lo que menos puede pedirle un joven a la escuela es el saber, pues éste ha de encontrarle y conquistarlo él mismo si quiere que en verdad sea cosa suya. La escuela le puede dar los últimos resultados de la ciencia, pero si se redujera sólo a esto, en verdad que la escuela estaría por demás; bastaría con buscar aquellos resultados en un libro. Lo que un joven debe pedirle a la escuela es que ésta le sitúe en condiciones de poder

buscar y encontrar por sí mismo la ciencia. — Por esto la escuela es un laboratorio en el que todos han de ser compañeros de trabajo, tanto los maestros como los discípulos, y donde el maestro no ha de exponer y demostrar únicamente, sino que ha de buscar y observar junto a los discípulos, de modo que todos sean actores y como un solo ser orgánico, animado por el mismo espíritu. — Una escuela hecha de este modo no sólo vale para educar a la inteligencia, sino que forma la voluntad, y esto es mucho más valioso. En ella se aprende la seriedad del fin, la tenacidad de los medios, la resolución acompañada de la disciplina y de la paciencia; en ella se aprende, ante todo, a ser un hombre.»

Éstos son los cometidos que De Sanctis le asignaba en 1872 a la escuela de la nueva Italia, que, aún hoy, está muy lejos de haberlos realizado.



IDEOLOGÍA, ESPIRITUALISMO Y ECLECTICISMO EN FRANCIA Y EN ITALIA

Los ideólogos
franceses

DE TRACY (1754-1836) reelabora a Condillac; sólo la sensibilidad es originaria; la idea del *mundo exterior* no nos es dada por el tacto sino por el *movimiento*.
CABANIS (1757-1808): la sensibilidad depende del sistema nervioso; además de las sensaciones provenientes del mundo exterior, existen las *sensaciones internas*, independientes de las cosas. Los ideólogos continúan la tradición iluminista.

Los espiritualistas
franceses

LAROMIGUIÈRE (1756-1837) y COLLARD (1763-1843): la *conciencia es originaria* y no un producto del mecanismo de las sensaciones.
MAINE DE BIRAN (1766-1824): el sentido íntimo es la «revelación interior» de un Ser ordenador. El hecho primitivo no es la sensación, sino la *conciencia* (crítica de los ideólogos). El espíritu es actividad, y la sensación no es pura pasividad. La actividad del sujeto es *esfuerzo voluntario* con el que adquirimos conciencia de nuestro yo y sentimos la resistencia de nuestro cuerpo. El *hombre interior* y la comunión con Dios.

La filosofía
de la Restauración
en Francia

Reivindicación de la *tradición*, encarnada por la Iglesia católica y subordinación del orden social a un principio trascendente.
DE MAISTRE (1753-1821). En toda forma de actividad humana está presente la Providencia, que es la clave de la Historia y de la que los hombres y las instituciones (la Iglesia y el Estado) son los instrumentos.
DE BONALD (1754-1840). Las formas fundamentales de la sociedad humana tienen su origen en Dios. Lo mismo que entre el pensamiento y el lenguaje, entre el pueblo y el soberano está Dios, del que derivan su autoridad la soberanía y el Estado.
LAMENNAIS (1782-1854). Además de la razón individual existe la *razón común* o el conjunto de verdades transmitidas de generación en generación. La Iglesia es la depositaria de esta *tradición universal*, cuyo origen reside en una revelación común a todos los hombres.

SINÓPTICO

El eclecticismo
francés

COUSIN (1792-1867). Trata de conciliar el tradicionalismo, el espiritualismo de Biran y el idealismo alemán. Su «eclecticismo» es una forma de espiritualismo de escasa originalidad. La experiencia interna nos hace intuir las verdades fundamentales y alcanzar el Absoluto con anterioridad a la reflexión (con el método de la observación psicológica). Entre las creencias del sentido común se da la existencia de Dios. El mundo es necesario a Dios, que se revela a través de él.

Elaboración crítica
del empirismo
en Italia

GIOIA (1767-1828) y ROMAGNOSI (1781-1835). El interés social y jurídico de Romagnosi. Crítica del sensismo y del empirismo: el *sentido lógico* no deriva de la experiencia sensible y no es reductible a ella. Las categorías no son *a priori*. El hombre es sujeto de educación como miembro de una sociedad, *tal y como se ha formado a través del desarrollo histórico de un pueblo*. La instrucción como *educación para pensar*.

GALLUPI (1770-1846). El *yo* o la *conciencia* es una verdad primitiva de hecho. El espíritu se capta inmediatamente a sí mismo y, a través de su modificación, aprehende la realidad externa. El *análisis* y la *síntesis*, fundamentos de todo juicio. Las cuatro clases de síntesis (*real, ideal subjetiva, ideal objetiva, imaginaria*). La crítica de la sensación y la doctrina moral: el *deber* como ley y los juicios sintéticos *a priori prácticos*.

Cuoco (1770-1823)

El problema de la educación como problema de formación de la conciencia política. La libertad no se enseña, se conquista con la cultura. La Nación como sujeto de educación. La Relación y los tres grados de la instrucción pública: superior, media y elemental. La instrucción debe ser obligatoria, pública y uniforme.

El espiritualismo
italiano

El problema de la educación nacional: formar la conciencia moral y civil de los italianos.

MAZZINI (1805-1872). La crítica del materialismo y del individualismo de la Revolución y de los iluministas (nada de «sociedad de derechos», sino «sociedad de deberes»; la Revolución es una «época crítica» que hay que superar con otra «orgánica»). El Catolicismo ha agotado su fuerza espiritual; ha de ser substituido por un nuevo símbolo; la fórmula de la

El espiritualismo italiano

nueva religión de la *época social* es *Dios y la Humanidad*. La política como fe moral y religiosa y la vida como *misión*. El pueblo es la encarnación de Dios y todo pueblo tiene una misión universal. La acción educa con miras a este fin.

ROSMINI (1797-1855). El problema metafísico de la fundamentación del sujeto espiritual precede y fundamenta al gnoseológico. Se plantea como problema de la verdad primera: la *Idea del ser* es precisamente el principio metafísico o el *a priori ontológico*. Pero el hombre no es principio de sí mismo y, por consiguiente, hay en él inadecuación entre la existencia y la Idea. El problema del origen de las ideas: la forma (idea del ser) es *a priori*, el contenido (determinación del ser) es *a posteriori*. Sensación y percepción sensitiva. El sentimiento fundamental o la sensación de nuestro cuerpo en su totalidad. La percepción intelectual es la síntesis del contenido, proporcionado por el sentido, y de la idea del ser *a priori* e innata proporcionada por el intelecto. La unidad de la conciencia y los principios de substancia y de causa. La ontología estudia el ente en su esencia y en sus tres formas; la teología tiene por objeto a Dios, el Ente absoluto. La forma moral del ser y la ley de la voluntad («Sigue en tu obrar la luz de la razón»). Bien subjetivo (en relación al sujeto) y bien objetivo, objeto del conocimiento, el único que puede ser *bien moral*, que es el bien objetivo querido por la voluntad. Juicio práctico o acto de reconocimiento: reconocer (amar) con la voluntad lo que se conoce con el intelecto. La libertad. Sólo el hombre es sujeto completo o persona; el principio de persona. Rosmini y Kant. La reforma de la vida religiosa y de la conciencia católica del clero y de los fieles. El supremo principio de la metodología: uniformar el desarrollo del espíritu con el procedimiento de la adquisición de las ideas, es decir, determinar lo que se debe enseñar en correspondencia con los distintos grados del curso natural de aprendizaje.

GIOBERTI (1801-1852). *Primum ontológico* y *Primum psicológico*; Rosmini parte del *Primum psicológico* (psicologismo) y por esto no supera el subjetivismo. El Ser es intuido directamente (ontologismo). La fórmula ideal: el Ente crea al existente, el existente retorna al Ente. Dios es el principio y el fin del saber humano y de todas las cosas; por esto la ciencia ontológica parte de Dios (peligro de panteísmo). Sensibilidad, inteligencia y superintelligen-

El espiritualismo
italiano

cia. Conexión causal entre Ente y existente y la creación como proceso de individuación. El Ente y el existente se identifican (*Protología*). La ontología como base del *Saber ético*: la primera es «la salida de Dios» y el segundo «el retorno a Dios» mismo: la una, ciencia de los principios, es la base y el otro es la «cima del saber». Dios es *revelación perenne*, que no puede encerrarse en dogmas fijos e inmutables. *La cultura como historia religiosa* y la potencia educadora de la *tradición*.

Nuevas iniciativas
y doctrinas
pedagógicas

El problema de la educación nacional caracteriza los estudios pedagógicos del siglo XIX: sus aspectos nacionalistas y *sociales* (redención de los niños abandonados y elevación de las clases pobres).

Proyectos y reformas educativas en Piamonte, Lombardia y Toscana: las escuelas de *enseñanza mutua* o *monitoriales*.

El «decenio de preparación» y las iniciativas educativas: la ley BONCOMPAGNI (1838), la *Sociedad para las escuelas infantiles* y la ley CASATI (1859).

FERRANTE APORTI (1791-1858) y los *asilos de infancia*. Instituyó en 1827 la primera «escuela de infancia» en Cremona. Límites del *enciclopedismo mnemónico* de Aporti y sus méritos en la educación infantil en cuanto renovación de la plebe al servicio de la redención de la sociedad civil.

San JUAN BOSCO (1815-1888) y la Congregación de los Salesianos. La fundación en Turín del primer Oratorio (1841) con el fin filantrópico de «hacer el bien a la juventud pobre y abandonada». Principios fundamentales del método educativo de Dom Bosco: a) *la naturaleza humana tiende al bien*; b) *cometido del educador es fomentar esta disposición natural, saber descubrir el «punto accesible al bien» con la fuerza del amor*; c) *el método a seguir es el preventivo* (no reprimir, sino quitar las ocasiones «de obrar mal»); d) *potenciar y educar la voluntad*.

San JOSÉ B. COTTOLENGO (1786-1842) y la *reeducción de los deficientes* en la «Casita de la Divina Providencia» para su *rehabilitación profesional*.

LAMBRUSCHINI (1788-1873) y el *filantropismo pedagógico popular* en Toscana. La educación social como *educación del pueblo*. La religión como vida interior de la conciencia y *libre adhesión a la autoridad*: libertad y religión. La *libertad del educando* y la *autoridad del educador*: la ley representada por el maestro tiene valor en cuanto es sentida por

Nuevas iniciativas
y doctrinas
pedagógicas

el educando como interior a su conciencia y la libertad de este último tiene valor en cuanto respeta la autoridad del maestro. La *educación como comunión de almas*.

CAPPONI (1792-1876). Crítica de la pedagogía de los jesuitas y de Rousseau. La *intuición* y la *objetividad* como fundamento de la educación, entendida como obra de la actividad del espíritu que se hace a sí mismo por su intrínseca virtud.

El Neohegelismo de la escuela napolitana. BELTRÁN SPAVENTA (1817-1883) renueva la cultura filosófica del Reino de Nápoles. La crítica de Hegel: *no existe el ser con anterioridad al pensamiento, existe el pensamiento que piensa el ser*.

FRANCESCO DE SANCTIS (1817-1883). Renueva la *estética* y la *crítica literaria*. La educación como formación de la personalidad y del *hábito moral*, que no es sólo *fe*, sino también *cultura*: no hay libertad sin cultura. Los objetivos de la nueva escuela de la Italia nueva: *la escuela no debe dar el saber, sino enseñar a cada uno a conquistarlo por sí mismo*.

CAPÍTULO X

EL POSITIVISMO

1. Observaciones generales

En la segunda mitad del siglo XIX se renueva el panorama filosófico europeo. Reivindicar el valor de las ciencias particulares contra las audaces construcciones metafísicas del idealismo trascendental y la validez de la experiencia contra el apriorismo de la filosofía romántica, es la orden del día de un nuevo y vasto movimiento de pensamiento llamado *positivismo*. El positivismo no es solamente una dirección filosófica, sino un movimiento que informa toda la cultura europea de la segunda mitad del siglo XIX; además, bajo un cierto aspecto, es de derivación kantiana como el idealismo trascendental. En efecto, Kant, filósofo del *Yo pienso* y de la actividad creadora del espíritu, considera al mismo tiempo el mundo de la experiencia como límite de la razón, y niega, por consiguiente, la posibilidad de una metafísica como ciencia. De aquí parte el positivismo; puesto que no se puede saltar fuera de la experiencia interna y externa (de los hechos físicos y de los hechos psíquicos) y no es posible una metafísica, la filosofía, si no quiere perderse en fantasías, *debe limitarse al conocimiento de los hechos de experiencia, entenderlos y unificarlos*. ¿Para qué le habían servido a Kant las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías del intelecto? Para construir la matemática y la física como ciencias, y nada más. Con esto queda bien definido el cometido de la filosofía en cuanto análisis de las posibilidades del conocimiento humano: *la filosofía es metodología de la ciencia*. Evidentemente, el positivismo ofrece una interpretación unilateral del criticismo de Kant.

Los grandes progresos de las ciencias naturales favorecieron este movimiento. La *ley de la conservación de la energía* de Robert Meyer (1842) y la *teoría de la evolución de la especie* (*El origen de las especies*, 1859) de Charles Robert Darwin (1809-1882) dieron a

las ciencias naturales una orientación que debía tener sus repercusiones en la filosofía. Según estas teorías, los seres del universo aparecen en conexión recíproca y las formas de la vida en continuo desarrollo. Estos principios fueron utilizados para la formación de una visión filosófica de la realidad universal. ¿No responde mejor a las exigencias de la filosofía apropiarse de los principios y los métodos de las ciencias naturales, en vez de perderse en las «extravagancias metafísicas»? El método con que Darwin había explicado el origen de la naturaleza orgánica del hombre es empleado para explicar la naturaleza espiritual humana en todas sus manifestaciones, tales como el lenguaje, la religión y la vida social. *El cometido de la filosofía es descubrir en la multiplicidad de los fenómenos humanos la regularidad y la necesidad con que se manifiestan las leyes universales.* Así logrará la ciencia restaurar la unidad espiritual realizada por el Medioevo sobre la base de la religión y rota por el pensamiento moderno. Y, de este modo, *la unificación teológica o «mítica» de la Edad Media (que el pensamiento moderno, según los positivistas, había hecho bien en desmontar porque estaba asentada en principios metafísicos arbitrarios) será substituída por la unidad positiva realizada por la ciencia.* El positivismo parte de la experiencia, pero desemboca en una visión unitaria y universal de lo real: unidad de la naturaleza física en sus leyes, unidad de la sociedad humana efectuada por las mismas leyes. Las ciencias de la naturaleza deben tener un espíritu filosófico y la filosofía debe ser enfocada según el espíritu de las ciencias de la naturaleza. En esto reside el significado del positivismo, que, si bien ha tenido el mérito de llamar la atención sobre la concreción y positividad de la experiencia (buen freno para las construcciones geniales pero fantásticas de los románticos) y sobre la importancia que las ciencias pueden tener también para la filosofía, *ha incurrido en el error de confundir frecuentemente la filosofía con la ciencia, el mundo humano con el mundo físico, el espíritu con la materia, y de hacer no pocas veces una pésima labor científica sobre la base de presupuestos filosóficos y también una pésima labor filosófica sobre el fundamento de presupuestos científicos.*

El positivismo, más que una doctrina filosófica es un método, una *forma mentis*, consistente en *estimar la experiencia como único criterio de la verdad, cualquiera que sea el objeto de la búsqueda.* A pesar de las diferencias que distinguen las diversas formas de positivismo (francés, italiano, etc.) y a los positivistas entre sí, se pueden ver algunas características constantes y puntos comunes: a) colocar y buscar la verdad en los hechos positivos, verificados por la experiencia; b) considerar la misma experiencia como fuente

única del saber y criterio último de la verdad; c) acuerdo y casi identidad entre conocimiento filosófico y conocimiento científico, de modo que los problemas filosóficos y las eventuales conclusiones tengan la objetividad de los científicos; d) actitud agnóstica o negativa frente a los problemas de la metafísica, que nos arrastra más allá de la experiencia, a un mundo fantástico, y crítica de los elementos apriorísticos del conocimiento; e) concepción mecanicista de la naturaleza y determinismo de los hechos naturales y humanos; f) monismo, aunque algunos positivistas no nieguen la distinción de materia y espíritu; g) génesis, explicación y justificación de los valores espirituales según la evolución biológica y las leyes de la psicología empírica; h) importancia del análisis como crítica de la experiencia (de los hechos sociales, morales, psíquicos, religiosos, etcétera).

En el positivismo corren vientos mesiánicos; la misma concepción «religiosa» que el idealismo (sobre todo Hegel) tuvo de la filosofía o de la razón filosófica, lo tiene el positivismo de la ciencia o de la razón científica. La ciencia es entendida por él como la revelación del Ser, la progresiva realización del Infinito, la solucionadora de todos los problemas, la instauradora de un nuevo orden social. En pocas palabras, *la Ciencia no es solamente el único conocimiento humano verdadero, sino la «nueva religión de la humanidad», que excluye por superfluas a todas las religiones tradicionales y que es la garantía infalible del mejor destino del hombre, como individuo y como miembro de la sociedad. La moral, la política, la religión, toda la actividad humana es puesta en conexión con la ciencia, la esperanza, la suprema posibilidad del hombre, el nuevo ideal que no le defraudará. La nueva Sociedad técnico-industrial tiene su fundamento y su garantía en la ciencia.* El «optimismo» positivista, ingenuo y romántico, instaura el culto religioso de la ciencia y, *en vez de formarse un concepto crítico de ella, lo tiene dogmático; al querer hacer de ella una religión, la transforma en un mito y en una superstición.* Para Hegel todo es filosofía, incluidas la ciencia y la religión; para los positivistas todo es ciencia, incluso la filosofía y la misma religión. «Filosofismo» abstracto el primero; «cientismo» abstracto el segundo. Enemigo de toda metafísica, el positivismo es también una metafísica, que llega hasta la adoración del hecho y a la divinación de la materia.

En él podemos distinguir dos direcciones fundamentales: a) el *positivismo social*, que coloca a la ciencia como fundamento de un nuevo orden social y religioso; b) el *positivismo evolucionista*, según el cual la evolución, fundamento de toda la realidad natural, es la manifestación de un misterioso principio desconocido e infinito.

2. El positivismo social

a) *Saint-Simon*. — Los fundamentos del positivismo social son establecidos por Claude Henri de Rouvroy, Conde de Saint-Simon (309), para el que la historia se desarrolla, según un progreso necesario e ininterrumpido, en una serie de hechos única y continua. La ley infalible que gobierna el proceso es la sucesión de *épocas orgánicas* y *épocas críticas*. Es «orgánica» la época que se funda en un sólido sistema de creencias, según el cual se desarrolla y progresa. La decadencia de estas creencias provoca fatalmente el comienzo de la época «crítica», a la que sucede una nueva época orgánica. La época orgánica del politeísmo fué puesta en crisis por el monoteísmo, que dió lugar a la época orgánica de la Edad Media, puesta en crisis por la ciencia moderna, que a su vez crea la nueva época orgánica de la filosofía *positiva*, fundamento de un nuevo sistema social, del que Saint-Simon se considera el profeta.

En efecto, su «*utopía*» político-social-religiosa se propone establecer sobre nuevas bases la unidad espiritual que el Cristianismo había realizado en el Medioevo. La edad moderna es un proceso gradual de disolución de dicha unidad a través de algunas etapas principales (Reforma, Liberalismo, Revolución). Ahora bien, la unidad espiritual ya no puede reconstruirse sobre la base de la enciclopedia escolástica; los nuevos tiempos exigen una nueva enciclopedia como la que viene dada por las ciencias positivas.

Digno de señalar es el pensamiento económico-político de Saint-Simon, según el cual la crisis de los trabajadores sólo puede ser resuelta poniendo al frente de la sociedad a los grandes industriales y a los hombres de ciencia. *En la dirección de la vida social, y en lo referente al aspecto espiritual, los científicos deben substituir al clero y, en lo que atañe al aspecto económico, los industriales reemplazar a la nobleza*. Sin embargo, a la sociedad así organizada le es indispensable, añade en una segunda época Saint-Simon, un nuevo Cristianismo, según el cual lo divino sería immanente a la sociedad humana, el reino de Dios en la tierra, constituido por el amor al prójimo. La ideología filantrópica de Saint-Simon (emancipación de las clases sociales desheredadas) es de matiz comunista: abolición

(309) Nació en 1760. Como hombre de negocios, conoció los altos y bajos de la fortuna. Murió en 1825. Sus escritos principales son: *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX* (1807); *Reorganización de la sociedad europea* (1814); *La Industria* (1817); *Sistema industrial* (1821); *El Nuevo Cristianismo* (1825).

de la propiedad privada y de la familia y socialización de los medios de producción (capitalismo de Estado) son sus puntos más notables, pero su comunismo todavía es romántico, pacifista e internacionalista. Su *nuevo Cristianismo* se reduce a la capacitación económica y moral del proletariado (310).

b) *Comte*. — Como puede verse, incluso en lo poco que hemos dicho, el positivismo francés se presenta como *sociologismo*, es decir, como exigencia de reformar la vida social y política para formar con ella una nueva unidad, no ya sobre la base de la religión tradicional, sino sobre la de la nueva religión de la ciencia positiva. Éste es también el motivo inspirador del sistema de Auguste Comte (311).

En el «sistema» comtiano podemos distinguir dos momentos:

(310) Al comunismo utópico pertenece también el inglés Robert Owen (1771-1852), industrial textil, que hizo de su fábrica un modelo, único en aquellos tiempos, de colaboración entre el capital y el trabajo, ofreciendo a sus obreros buenos contratos de trabajo, subsidios, escuelas y un jardín de la infancia. En su libro titulado *Proyecto de una renovación social* ataca las costumbres y la legislación de su tiempo, sorda ante las miserias del proletariado. Owen fué también organizador de sindicatos y agitador; la colonia comunista — la *Nueva Armonía* — fundada por él en el estado de Indiana (Norteamérica) no tuvo éxito. El saintsimonismo ejerció una notable influencia en Francia, sobre todo en algunas corrientes socialistas («socialismo romántico»), entre las que se hallaba la representada por Charles Fourier (1772-1837), el cual, basándose en el plan providencial que gobierna a la humanidad, propugna una utópica organización social que haga atractivo el trabajo y precisamente la formación de los *falansterios* o de *falanges* de cerca de 1.600 personas en régimen comunista. Otro carácter tiene la orientación social de Joseph Proudhon (1809-1865: *¿Qué es la propiedad?*, 1840; *La justicia en la revolución y en la Iglesia*, 1858, etc.), del que se conoce la famosa definición «la propiedad es un robo», que, sin embargo, ha de entenderse no como abolición de la misma propiedad, sino del interés capitalista que se apropia del trabajo ajeno. La ley del progreso histórico, para Proudhon, es la *justicia*, que infaliblemente se realizará hasta llegar a la perfección. La justicia debe ser una fuerza del espíritu, vivida en concreto, de modo que sea «la primera y la última palabra del destino humano individual y colectivo, la sanción inicial y final de nuestra felicidad». Sin embargo, para Proudhon, en el fondo, el éxito final de la lucha consiste en el triunfo de las fuerzas económicas. Amigo de Proudhon en París fué el ruso Miguel Bakunin (1814-1876), fundador del *comunismo anárquico*, que, a diferencia del utópico, que quiere la armonía de las clases sociales, propugna la revolución y la lucha a ultranza. En Proudhon y en Fourier, en Campanella y en Moro, se inspira el comunismo anárquico de Carlos Pisacane (1818-1857).

(311) Nació en Montpellier en 1798 y estudió en la Escuela Politécnica de París, de la que fué profesor. Durante toda su vida sintió inquietud por las reformas sociales y religiosas. Murió en 1857. Sus obras más importantes son: *Curso de filosofía positiva* (1830-42); *Sistemas de política positiva* y el *Tratado de sociología que establece la religión de la humanidad* (1851-1854).

a) *la transformación de las ciencias en filosofía* (primera fase de su pensamiento); b) *la transformación de la filosofía en religión* (segunda fase). En esta última, menos importante, Comte se presenta como el profeta y el pontífice máximo de la «nueva religión de la humanidad», estableciendo su catecismo (*Catecismo positivista*) y su calendario (*Calendario positivista*), en el que los nombres de los Santos son substituídos por los de los inventores, bienhechores de la humanidad, revolucionarios, etc. La nueva religión tendría que haber llevado a cabo la «revolución occidental» positivista. En rigor de verdad, Comte es el gran sacerdote de la ciencia, pero no de la ciencia tal y como la entienden los científicos (que conocen sus posibilidades, fin y límites), sino de una ciencia-panacea, que vendría a ser la solución definitiva de todos los problemas del género humano y la realización de su perfección y beatitud.

Según Comte, todo obedece a las leyes inmutables de la naturaleza, que la ciencia tiene por cometido descubrir y reducir en todo lo posible a la unidad. La razón no puede ir más allá y, por esto mismo, se abandona la búsqueda de las causas primeras y últimas. *La metafísica pertenece a una fase histórica ya superada.* La humanidad, según Comte, se desarrolla a través de tres estadios:

a) el *estadio teológico*, en el que los hombres, dominados por la fantasía, explican los fenómenos de la naturaleza mediante el querer caprichoso de seres sobrenaturales (políticamente, en este estadio domina la autoridad absoluta, el militarismo, el sacerdocio); b) el *estadio metafísico*, en el que prevalece la razón y los hechos naturales se explican postulando fuerzas ocultas y misteriosas (es la época del nacionalismo y de la abstracta soberanía popular); c) el *estadio positivo*, en el que se renuncia a toda búsqueda de esencias y entidades metafísicas y se limita la indagación al campo de las relaciones constantes de semejanza y de sucesión entre los distintos fenómenos. «La explicación de los hechos, reducida a sus términos reales, no es más que el ligamen establecido entre distintos fenómenos particulares y algunos hechos generales, cuyo número disminuirá cada vez más a medida que progrese la ciencia». Ésta es la época del industrialismo y de la división del poder entre las fuerzas productoras de la riqueza, época que precisamente será intaurada por el positivismo. *Fin de la filosofía positiva es acelerar todo cuanto sea posible la superación del estadio metafísico.* Por otra parte, la ciencia, con el descubrimiento de las leyes naturales, está empeñada en realizar la total sumisión de la naturaleza al hombre, a fin de que éste la pueda dominar: «Saber para prever, prever para poder».

Sobre la ley de los tres estadios de la humanidad funda también Comte su *clasificación de las ciencias*. El orden de sucesión es esta-

blecido por el paso de cada ciencia a través de los tres estadios (matemáticas, astronomía, física, química, biología y sociología).

Cuanto más simple y abstracta es una ciencia, tanto más rápidamente entra en el estadio positivo: la matemática ha sido la primera; la última, la sociología, por la complejidad de sus problemas y por su concreción. Según Comte, construir la *sociología positiva* o «física social» (estadio positivo de los fenómenos sociales), es el cometido más urgente que debe asumir la filosofía.

La sociología, según Comte, es la ciencia universal de la sociedad humana, el mejor fruto producido por la ciencia positiva, el fundamento de toda reforma y mejoramiento de la sociedad, el fin último de todas las ciencias. Cometido de la sociología es «percibir neta-

mente el sistema general de las operaciones sucesivas, filosóficas y políticas, que deben liberar a la sociedad de su fatal tendencia a la disolución inminente y conducirla directamente a una nueva organización, más progresiva que la que descansaba sobre la filosofía teológica». La sociología sólo puede realizar este fin si se constituye en disciplina positiva y estudia los fenómenos sociales como sujetos a leyes naturales, de modo que sea posible su previsión. Para lograr dicho fin debe: 1) establecer, con la ayuda de la biología, las leyes universales de la vida social en lo referente a su existencia y desarrollo; 2) indagar las condiciones generales de la vida social (del individuo, de la familia, de la sociedad), llamándose esta parte *estática* social, cuyo cometido es descubrir las relaciones necesarias que guardan entre sí las distintas partes de un sistema social (hay relación necesaria entre un régimen político y una fase de la civilización humana; por consiguiente, un determinado régimen no corresponde a una fase sucesiva); 3) indagar las leyes universales que gobiernan la evolución y el progreso social, llamándose esta parte *dinámica* social, en la que la noción de *progreso* es fundamental: el resultado necesario de un estadio precedente es el motor indispensable del sucesivo. Así, la sociedad es perfeccionamiento incesante que marca «la preponderancia de las tendencias más nobles de nuestra naturaleza». Primeramente predomina el egoísmo sobre el altruismo, pero, con el progreso de la inteligencia, el hombre se percata de que le es más beneficioso ser altruista. Por esto, «vivir para los demás», escribe Comte, es la norma suprema de la moral. Por consiguiente, en la historia, lo mismo que para Hegel, todo es necesario racionalmente. Cuando se haya realizado el régimen sociológico, la libre investigación y la crítica ya no serán necesarias.

Como hemos indicado, Comte dió a su pensamiento en los últimos años un carácter místico: pone la unificación de los hombres en el amor, en la Humanidad el *Gran Ser* (que, junto al *Gran Medio*

o el «Espacio» y al *Gran Fetiche* o el «globo terráqueo», forma la nueva trinidad divina), Dios de la nueva Religión positiva o de la Humanidad. Así, uno de los más altos exponentes del positivismo acaba en una fantástica divinización de la historia (312).

c) *Cattaneo y Ferrari*. — El positivismo social italiano tiene su más genial representante en Carlo Cattaneo (1801-1869), discípulo de Romagnosi, que reelabora, a través de una interpretación positivista de Vico, algunas tesis de Saint-Simon.

En la obra filosófica titulada *Psicología de las mentes asociadas* (1859-1863), que es su mejor trabajo, desarrolla el concepto de que *la ciencia es posible en cuanto el hombre participa de las ventajas de la cultura como producto social*. En nosotros hay fuerzas consideradas extrañas a la actividad mental y que, sin embargo, son coeficientes poderosísimos del trabajo científico; así ocurre con el instinto, acción sin ideas. De «muchos de nuestros instintos no se puede decir que sean superfluos e indiferentes a la compleja elaboración de nuestro saber, como por ejemplo del instinto social. Para descubrir la composición del agua, de Tales a Lavoisier, transcurrieron veinticuatro siglos». Este descubrimiento «no es obra de la facultad solitaria de un hombre, sino más bien de las facultades asociadas de varios individuos y de distintas naciones». Y lo mismo que el de sociabilidad, otros instintos entran, como coeficientes necesarios, en la obra científica. «La psicología de las ciencias, lo mismo que la de las lenguas y que la de las leyes, la de las religiones y la de todas las instituciones, es una rama de la *psicología de las mentes asociadas*, que yo no quisiera contraponer, sino superponer a la psicología de la *mente individual y solitaria*».

La «antítesis» es la ley suprema de la psicología social. Fichte vió la antítesis en el individuo, donde la antítesis no puede surgir; su psicología lo es de la mente solitaria. La verdadera antítesis, la de las mentes asociadas, «es el acto con el que uno o más individuos, al esforzarse en negar una idea, vienen a percibir otra nueva; o el acto con el que uno o varios individuos, al percibir una nueva idea,

(312) El positivismo de Comte no tuvo desarrollos originales inmediatos. La religión de la Humanidad fué abandonada por sus continuadores, tales como, por ejemplo, Émile Littré (1801-1881), para el que la filosofía debe aceptar el mismo método de las ciencias positivas, con lo que se ve obligada a abandonar toda hipótesis metafísica y a limitar el propio dominio a lo que es verificable, es decir, a las leyes empíricas de la naturaleza y de la historia. También para Littré hay conexión entre la ciencia y el desarrollo social; por consiguiente, el positivismo garantiza un progreso seguro.

vienen a negar, aun inconscientemente, otra idea. En el primer caso, lo que distingue la nueva idea es que nace del conflicto de varias mentes, y que entre las mentes acordes, o en una mente solitaria, no habría nacido». El principio dialéctico — contraste y nacimiento de ideas — es immanente a toda sociedad civil: las nuevas ideas nacen del conflicto. El mito iluminista del progreso, repensado a través de Vico y de Romagnosi, se transforma en ley concreta de la sociedad y se realiza a través del principio dialéctico como desarrollo de antítesis, que, sin embargo, no son puestas en la «mente solitaria» sino en las mentes asociadas, y de forma que no se sacrifica el individuo al Yo-todo y se reivindica la pluralidad de los seres-fuerzas.

Esto constituye la prueba de que Cattaneo sólo tuvo de la filosofía (volviendo al problema que más nos interesa) un concepto empírico. Sin embargo, es exagerado decir que reduce la filosofía a una mera enciclopedia del saber científico.

Discípulo de Romagnosi fué también Giuseppe Ferrari (1812-1876), ingenio brillante y vehemente, que en los primeros tiempos sintió la influencia de la filosofía rosminiana y que, en el fondo, siempre estimó a Rosmini. Su principal obra es la *Filosofía de la revolución* (1851). Su motivo central es la afirmación de que cualquier conocimiento, sometido a la lógica, se manifiesta contradictorio y absurdo. No hay evidencia lógica, porque «el mismo procedimiento que nos promete certeza, nos conduce a la duda universal». La contradicción es immanente al ser: todo es contradictorio; no es posible entender racionalmente lo real. La duda no se vence, sólo se rehuye «resguardándonos de ella en el campo al que la naturaleza nos llama». La naturaleza nos invita a abandonar la lógica, a someterla a la naturaleza misma. La vida es más fuerte que cualquier crítica: continuamos viviendo y creyendo, aun después de que la crítica parece haberlo destruido todo. Basta desterrar la lógica para que las dudas y las contradicciones desaparezcan de la esfera de nuestras acciones. El mundo es *revelación de la naturaleza* y la lógica es posterior, sin que pueda negar ni explicar su existencia. La duda atañe a la realidad metafísica (que es misterio, algo incognoscible) y no a las apariencias en que la naturaleza se manifiesta y en las que el hombre, desterrada la lógica, vive y cree.

La revelación de la naturaleza es triple: de los seres, de la vida y de la moral. En lo concerniente a esta última, dice Ferrari, hay en nosotros como hecho primitivo la tendencia moral, el instinto de sacrificio y de abnegación. Nadie puede substraerse a él: «La vida despierta en nosotros un sentimiento que nos mueve a sacrificarnos». Hasta el presidio tiene su virtud. «Es imposible ser absolutamente egoísta o absolutamente vil». Para la lógica esto es absurdo: la ley

del sacrificio escapa a la lógica. «La unión de la caridad y de la ciencia será siempre una contradicción; la caridad es locura para la ciencia, la ciencia es un egoísmo para la caridad». La lógica mata la moral con la contradicción; la naturaleza supera toda contradicción y la vence, mueve irresistiblemente al cumplimiento del deber, sin esperanza de ningún premio y sin poner los ojos en el precio del sacrificio: los valores morales son irracionales e incomprensibles para la razón. El derecho es la defensa de la moral y por esto la presupone; por consiguiente, es un producto social e histórico. El hombre aislado no tiene derecho. El derecho nace cuando los otros le impiden actuar su destino moral. No hay una libertad abstracta: cada uno es libre en la propia esfera y, por consiguiente, cada uno actúa su propio grado de libertad. Libertad e igualdad jurídica y económica no guardan adecuación, pues cada uno es dueño del derecho que sabe afirmar.

El positivismo social contribuyó a atraer la atención sobre los problemas económicos y sociales que se planteaban a la nueva situación italiana: sostenido por hombres inclinados a la sociología, a la política y a las ciencias, tuvo el mérito de combatir el abstractismo cultural y de llamar la atención sobre los aspectos más inmediatos de los problemas de la vida social.

d) *El utilitarismo social: Bentham y Stuart Mill.* — La primera manifestación del positivismo inglés es el llamado *utilitarismo*, según el cual, la filosofía, teórica y práctica, es instrumento de renovación social, que ha de realizarse con método rigurosamente científico. Según sus teóricos, la naturaleza humana puede ser modificada mediante las circunstancias exteriores, que en el fondo la forman. Junto a los más altos exponentes de la economía política del siglo XIX, Thomas Robert Malthus (1766-1834), el famoso autor del *Ensayo sobre la población* (1798), y David Ricardo (1772-1823), los principales teóricos de utilitarismo son Jeremías Bentham (313) y Stuart Mill.

Las reformas sociales que Bentham propugnó en Inglaterra se fundan en un principio de ética utilitarista: *obtener la máxima felicidad que se pueda del mayor número posible de individuos*. El hombre es egoísta por naturaleza, pero el cometido de la moral es precisamente *regular el egoísmo*. Cuando los individuos conocen bien sus

(313) Nació en 1748 y murió en 1838. Sus escritos más importantes son: *Fragmento sobre el gobierno* (1776); *Principios de moral y de legislación* (1789).

intereses y calculan con claridad, se ponen de acuerdo entre sí; de un modo casi espontáneo el interés de cada individuo coincide con el social. Realizar del mejor modo posible esta función reguladora del interés de todos es el fin de la moral: «*La virtud es lo que produce un máximo placer y reduce a un mínimo el dolor*». De este modo, no sólo no sacrificamos nuestra utilidad, sino que la acrecentamos en cantidad y duración. Con tal fin, Bentham formuló una especie de tabla para *calcular el interés* (una especie de *aritmética moral*), de modo que con ella se pudiera establecer cuál de entre dos acciones procura la mayor suma de placeres y la menor cantidad de dolores. Según nuestro autor, en cada placer es preciso considerar la *intensidad*, la *duración*, la *certeza*, la *proximidad*, la *pureza* en consecuencias dolorosas, la *fecundidad* (si es capaz de producir otros placeres) y la *extensión*.

Esta última cualidad del placer le sirve a Bentham para darle una finalidad social al utilitarismo. El hombre vive en relación con sus semejantes y se sirve de la obra de éstos para su propia utilidad. Por consiguiente, es necesario que él ayude a los demás, que obre de modo que la consecución de su interés sea también útil a la sociedad. Cuando no obra así, yerra en sus cálculos y la sanción le obliga — en su favor — a rectificaciones y a respetar la vida y los intereses de sus semejantes. De aquí la máxima de la ética de Bentham: «*Obra de modo que tu conducta contribuya a la mayor felicidad posible del mayor número de individuos*».

El cálculo cuantitativo del interés confunde, evidentemente, la acción económica utilitaria con la acción moral desinteresada y fundada en una norma universal (314). De esto se percató John Stuart Mill (315), que modificó en dos puntos el utilitarismo de Bentham: *a*) en el cálculo de los placeres, además de la cantidad, es preciso tener en cuenta la cualidad; en otras palabras: los placeres se distinguen también por su mayor o menor nobleza (es mejor un Sócrates insatisfecho, dice Mill, que un cerdo cebado); *b*) también existe la *acción desinteresada*, es decir, realizada únicamente por el bien de los otros. Es verdad que el hombre tiende por natu-

(314) Entre las críticas lanzadas contra el utilitarismo de Bentham recordamos la de Alessandro Manzoni (1785-1873) en el *Discurso sobre la moral católica*. Manzoni, como filósofo, es rosminiano.

(315) Nació en 1806 y fué educado en el utilitarismo social de Bentham y de su padre James Mill (1772-1835). Desempeñó altos cargos en la administración de las Indias y fué miembro del Parlamento. Murió en 1873. Sus escritos más importantes son: *Sistema de lógica deductiva e inductiva* (1843); *Principios de economía política* (1848); *Utilitarismo* (1863); *Tres ensayos sobre la religión* (1874, póstumos).

raleza al propio interés y es egoísta, pero en la sociedad adquiere el hábito de *asociar* la propia felicidad a la de sus semejantes. Primeramente, el bien ajeno es considerado como un *medio* para realizar el nuestro, pero luego se acaba por considerar el bien de los otros como fin de la acción, olvidando que aquel bien sólo era antes un instrumento. *El altruismo*, en suma, *es una especie de egoísmo transformado por el hábito y por la convivencia social*. Acontece con esto algo parecido a lo que le sucede al avaro: primero desea el dinero por los goces que le procura (como medio), pero después termina por desear el dinero por sí mismo, como fin. Sin embargo, aun con estas modificaciones, permanece en Mill la confusión del valor moral con el económico, de la ética con la eudemonología.

Más importante es la lógica, construida sobre el principio del *asociacionismo*, tomado en préstamo de Hume. Nosotros no conocemos más que los *hechos* de experiencia y el razonamiento inductivo no consiste en pasar de lo particular a lo universal, ni el deductivo en el procedimiento inverso. *El razonamiento es*, en cambio, *el paso de lo particular a lo particular (razonamiento analógico)*. La experiencia me da a conocer algunos seres particulares que tienen un cierto carácter; cuando conozco otro ser que es *análogo* a los conocidos anteriormente, extendiendo a éste, por *asociación*, el carácter conocido en los primeros (p. e.: he experimentado que Juan y Pedro, hombres, han muerto; por asociación extendiendo a Andrés, hombre, la misma característica y digo que Andrés es mortal). Aquí no se trata de una conclusión deducida de una premisa como en el procedimiento silogístico, sino de asociación entre representaciones. Por lo tanto, los principios universales son *fórmulas abreviadas*, en las que incluimos la suma de los casos particulares observados. La realidad no es más que un complejo de sensaciones actuales o posibles. Las cosas son grupos de «posibilidades permanentes de sensaciones» y el yo es una serie de «posibilidades de sentimientos».

En otros términos, según la lógica asociacionista de Mill, no hay principios *a priori* y los conceptos son *esquemas* con los que reagrupamos en un *nombre* las distintas sensaciones; por eso toda la realidad se reduce únicamente a los *datos sensibles*. No toda la realidad es sentida, por lo que, aun cuando no tenemos sensaciones, existe la posibilidad de tenerlas: las cosas son o experiencias actuales o experiencias posibles. De modo semejante, hay que suponer que el espíritu, aun cuando no piensa ni siente, existe como posibilidad de estos estados, es decir, de volver a pensar lo que ya ha pensado o de anticipar lo que podrá pensar. Pero esto le parece incomprensible a Mill; y en verdad que es incomprensible la pretensión de

derivar el espíritu de la simple asociación de los datos sensoriales.

Mill da una formulación rigurosa al método inductivo. Según el autor inglés, también los axiomas matemáticos y los principios lógicos (y no sólo el principio de causa como en Hume) son relaciones de asociación tan fuertes que parecen necesarias (316).

3. El positivismo evolucionista

a) *Spencer*. — Esta orientación del positivismo tiene su punto de partida en la doctrina biológica de la evolución orgánica, elaborada por Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) y por Charles Darwin (1809-1882). *El positivismo evolucionista adopta precisamente la evolución entendida como transformismo biológico y hace de ella el principio metafísico de una teoría general de la realidad*. Su más alto exponente es Herbert Spencer (317).

Evolución y progreso son los dos principios básicos del positivismo spenceriano. Se trate de lo que fuere (del desarrollo de la tierra o de la sociedad, del de la industria o de la literatura, etc.), «el fondo de todo progreso es la misma evolución que va de lo simple a lo complejo a través de sucesivas transformaciones». Por consiguiente, estamos ante un *evolucionismo metafísico*, según el cual la evolución es el principio cósmico y la causa primera de todo progreso. «Ley de la evolución» es el paso de la materia de un estado de «dispersión» a otro de «integración» o de «concentración»; la determinación fundamental del proceso evolutivo es la «diferenciación» o paso «de lo homogéneo a lo heterogéneo». La evolución,

(316) El paso del positivismo social al evolucionista lo marca William Hamilton (1788-1856), seguidor de la Escuela escocesa y autor de la *Filosofía de lo incondicionado* (1829), de las *Discusiones de filosofía y literatura* (1852) y de las *Lecciones de lógica y de metafísica* (1859). Hamilton tiene más que nada una importancia histórica: con él penetran en Inglaterra el criticismo kantiano y la filosofía del romanticismo.

(317) Nació en Derby en 1828. Fué primero ingeniero de ferrocarriles. Después dejó esta ocupación para dedicarse a los estudios de psicología y biología. Murió en 1903. De sus escritos citamos: *Primeros principios* (1862); *Principios de psicología* (1870-72); *Principios de biología* (1864-67); *Principios de sociología* (1876-85), y *Principios de moral* (1879-93). Spencer es considerado, con razón, como el mejor pensador del positivismo inglés; sin embargo, valorado en sí mismo, su pensamiento carece de vigor filosófico, de sentido crítico y de finura especulativa. El «optimismo» de Spencer, su entusiasta confianza en el «progreso», su dogmática aceptación de la «evolución» como principio metafísico y su cientismo denuncian una carencia de capacidad especulativa y una ingenuidad crítica que han hecho envejecer precoz e irremediamente su vasta y casi enciclopédica obra.

según Spencer, es «una integración de materia y un concomitante derroche de movimiento, durante el cual la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente y el movimiento conservado se somete a una transformación paralela». Cuando la evolución ha alcanzado su culminación, es decir, el máximo de diferenciación y de concentración, se determina el proceso opuesto de la «disolución», la cual, sin embargo, no empuja de modo alguno el optimismo de Spencer, ya que constituye el comienzo de otra evolución. El proceso evolutivo humano conduce a la realización de una armonía cada vez mayor entre la naturaleza espiritual del hombre y sus condiciones vitales; en esto residen su perfección y su plena felicidad.

Pero el principio de la evolución sólo vale para conocer y sistematizar los fenómenos de experiencia o el dominio de lo «cognoscible» o de la *ciencia*, más allá del cual está lo *Incognoscible*, el dominio de la *religión*, el reino del misterio inaccesible, que «ignoramos e ignoraremos»: éste es el punto de encuentro y de conciliación entre la religión y la ciencia. Según esta teoría, no sólo la ciencia, sino también la religión se detiene frente al misterio (el Absoluto o Incondicionado); todas las creencias religiosas (comprendido el Cristianismo), no dicen sobre el Absoluto nada que pueda ser lógicamente demostrado y científicamente probado; hay una fuerza misteriosa, causa de todos los fenómenos, por completo incognoscible para el hombre y desconocida tanto por la ciencia como por la religión. El hombre sólo puede representársela mediante símbolos. La teoría spenceriana es intrínsecamente inconsistente, pues si la religión y la ciencia se encuentran frente al misterio de lo Incognoscible y una y otra disponen de las mismas vías y de los mismos medios insuficientes para penetrarlo, queda anulada la distinción entre fe religiosa y conocimiento científico, es decir, la distinción entre los dos reinos de lo «cognoscible» y de lo «incognoscible». El problema del encuentro de la religión con la ciencia deja de tener sentido, ya que las vías de la una son tan naturales como las de la otra; son dos modos humanos de plantear el problema del Absoluto, pero en tal caso ya no puede hablarse de religión, que viene identificada con un grado inferior de la conciencia humana (el de la ignorancia), frente al superior de la ciencia, que al menos conoce lo fenoménico.

Manifestación de lo Incognoscible son los fenómenos, que constituyen el dominio de la ciencia. El yo y el no-yo (sujeto y objeto) son agrupamientos «persistentes» de fenómenos, efectos condicionados de la Causa incondicionada; es decir que, aun siendo desconocida la relación entre lo Incognoscible y los fenómenos, puede

suponerse una correspondencia hipotética (*realismo transfigurado*). Entre filosofía y ciencia, según Spencer, sólo hay una diferencia gradual de unificación: la filosofía alcanza un conocimiento completamente unificado, mientras que el de la ciencia sólo es parcial. Donde la ciencia se detiene, comienza la filosofía, no en el sentido de que esta última tenga un objeto y un método propios, sino en el de que, consistiendo en el conocimiento llevado a su más alto grado de generalidad, parte de los principios generales (indestructibilidad de la materia, continuidad del movimiento, persistencia de la fuerza) a que ha llegado la ciencia (con lo cual la filosofía pierde su contenido y autonomía). Ahora bien, estos principios se fundan en la ley de la evolución, por lo que la filosofía es sólo teoría de la evolución. A estas alturas, no le quedaba a Spencer más que aplicar dogmáticamente (y formando un haz con el espíritu y la materia, con Dios y la naturaleza, etc.) el principio evolucionista a las distintas ciencias, tales como la biología, la sociología, la ética y la religión. Y así, todo el sistema es construido sobre una hipótesis (la evolución en el sentido de Darwin), cuya verdad no es demostrada ni por la ciencia ni por la filosofía.

La biología es el estudio de la evolución de los fenómenos orgánicos. Según ella, la vida consiste en una «adaptación» (a través de la cual se forman y se diferencian los órganos) cada vez más completa de las condiciones internas a las externas; la herencia conserva y acumula los cambios orgánicos individuales. En el hombre, la conciencia también es una forma de adaptación (Spencer admite una substancia espiritual incognoscible), y asimismo la razón es una forma del proceso evolutivo. Hay, desde luego, nociones *a priori* (independientes de la experiencia), pero sólo para el individuo, no para la especie, en cuyo plano la inteligencia es *producto de la experiencia acumulada, transmitida por la herencia* (318). También la sociología es estudio o descripción del desarrollo social (y en este campo se aleja Spencer de la sociología de Comte sobre el desarrollo evolutivo de la sociedad); fijar los ideales y las metas de este desarrollo es competencia de la moral. Spencer sostiene que el desarrollo social debe ser dejado en completa libertad, confiado

(318) Si la inteligencia es el fruto de la experiencia que el individuo hereda de la especie y transmite a sus descendientes, se sigue que hay diferentes tipos de inteligencia correspondientes a los grados de la evolución; por consiguiente, *no hay un esquema lógico original e intrínseco a la naturaleza humana, sino muchos esquemas lógicos correspondientes a los distintos momentos de la evolución de la especie*. Sociólogos y psicólogos (como Durkheim, Lévy-Brühl, etc.) creyeron verificar esta hipótesis con el llamado *método comparado*, es decir, comparando las facultades de ideación y afectivas de pueblos de distintas épocas históricas y de diversas razas.

solamente a su fuerza espontánea, sin intervenciones estatales (que todo lo echarían a perder), y sin forzar la evolución ni anticiparla, lo que no sería otra cosa que trastornarla y obstaculizarla con graves consecuencias (perturbaciones sociales, guerras, etc.). Spencer es un decidido defensor de todas las libertades individuales. *Objeto de la moral es la conducta del hombre que, en el evolucionismo biológico, significa adaptación progresiva del hombre a sus condiciones vitales; por lo tanto, la vida mejor es la que más se adapta a sus condiciones, de lo que resulta el placer, con el que se identifica el bien (hedonismo, utilitarismo)*. Sin embargo, Spencer admite un sentimiento de obligación moral, que es tal para el individuo, no para la especie; es decir, dicho sentimiento es el resultado del proceso evolutivo, por lo que la coacción (que se ha experimentado como útil) viene a ser interior (autónoma) y no exterior. Con la evolución desaparecerá este sentimiento de deber o de obligación moral, llegándose a un estadio evolutivo en que la coincidencia del bienestar del individuo con el de los otros producirá el acuerdo final entre el egoísmo y el altruismo.

También la pedagogía se halla asentada en los mismos principios (*Sobre la educación intelectual, moral y física*, 1861): la primacía se le otorga a la ciencia. Es preciso enseñar lo que es útil para realizar mejores condiciones de vida; *por lo tanto, la importancia de los conocimientos viene dada por las necesidades que ellos satisfacen según su grado de urgencia y, por consiguiente, por las necesidades relativas: 1) a nuestra conservación; 2) a la crianza de los hijos; 3) al mantenimiento del orden social; y 4) al ocio de la existencia, que se ha de llenar con satisfacciones de nuestros gustos*. Las ciencias biológicas, psicológicas y sociales satisfacen los tres primeros grados de necesidades; el cuarto, satisfecho por la instrucción humanista, es un lujo y no una necesidad. En efecto, el valor formativo de las disciplinas científicas es superior al de las disciplinas literarias. Esta última afirmación confirma la escasa sensibilidad de Spencer hacia los problemas del espíritu (319).

(319) Vasta influencia sobre la psicología del siglo XIX ejercieron los escritos del inglés A. Bain (1818-1903), mantenedor del más riguroso asociacionismo psicológico. Comte, Spencer y Bain inspiraron también la obra literaria, histórica y filosófica de los franceses E. Renan (1823-1892), autor de una conocidísima *Vida de Jesús* y del libro juvenil *El porvenir de la Ciencia*, y de H. Taine (1828-1893), cuya obra más importante es *Sobre la Inteligencia* (1870). Renan exalta la ciencia como lo único capaz de dar a la humanidad lo que necesita para vivir, y considera que a ella está vinculado el destino de la humanidad y la perfección del individuo. Sin embargo, la ciencia, sin la religión, no puede darle al hombre la verdad que necesita. Y, en

b) *El materialismo evolucionista en Alemania.* — En una primera fase, la reacción frente a la especulación postkantiana y romántica se manifestó también con una rígida profesión de materialismo, más aparatoso que profundo, más popular que científico, y que se difundió extraordinariamente entre las personas de cultura media con escritos de propaganda destinados a liberar las conciencias de los «prejuicios» filosóficos y religiosos. Científicos, aun de gran autoridad en su disciplina, acreditaban con su nombre las más ingenuas herejías filosóficas establecidas con un dogmatismo intolerante, empeñado en combatir las fantasmagorías metafísicas y religiosas y el dogmatismo filosófico. En el fondo, para este materialismo, trascendencia metafísica y religiosa no significaban más que otras tantas tentativas de dar una explicación del mundo que no fuera rígidamente mecánica. Frente a ellas, el lema es «atenerse a los hechos y a sus leyes», no habiendo en este sistema lugar para la «hipótesis» de la existencia de Dios. Toda esta literatura pseudo-científica y pseudo-filosófica tuvo en parte el mérito de llamar la atención sobre los problemas y sobre el progreso de la ciencia, pero con el tiempo nada ha quedado de las construcciones metafísicas materialistas arbitrariamente proyectadas, es decir, elaboradas sobrepasando los límites de la ciencia. El médico Ludwig Büchner (1824-1899), autor de la famosa obra *Fuerza y materia* (1855), aplica el principio de la conservación de la energía para explicar la unidad de la conciencia. A su vez, el fisiólogo holandés Jakob Moleschott (1822-1893), profesor en Turín y en Roma, sostiene, en su obra titulada *La circulación de la vida* (1852), que la vida del pensamiento y de la voluntad está ligada a la calidad de las materias que, a través de la alimentación, son aportadas al organismo y al cerebro. Los pensamientos

siento. Renan no ve en la ciencia la verdad, sino un producto humano que nos ofrece el espectáculo magnífico de las diversas formas de la naturaleza y que intuye bajo el fenómeno más simple la complejidad misteriosa. La ciencia nos proporciona un deleite y un goce «estético». De aquí la superioridad del científico sobre las «masas», la nobleza y la aristocracia del saber. En el fondo, el pensamiento de Renan es un esnobismo científico y veces finamente escéptico y antidemocrático, y un *diletantismo* científico.

Taine, en la obra citada, realzaba, con pluma de elegante escritor, los motivos del empirismo inglés y del sensismo. Según él, el espíritu no es más que un flujo y un haz de impresiones que a su vez se reducen a un flujo y a un haz de impresiones nerviosas. Posteriormente, la sociología francesa tuvo por representantes más autorizados a E. Durkheim (1858-1917), que formuló *Las reglas del método sociológico* (1895) y sostuvo que la manifestación religiosa primitiva no fué el animismo, sino el *totemismo* (la creencia en una fuerza impersonal encerrada en el *totem*) y a L. Lévy-Bruhl (1857-1939).

son más elevados y las acciones más nobles si las materias asimiladas son de mejor calidad (320).

Mientras el principio de la conservación de la materia y de la fuerza sirve de fundamento al materialismo de Büchner y de Moleschott, en la base del materialismo de Ernst Hæckel se encuentra el principio de la evolución. Sobre él construye este autor el proceso de formación del universo (321).

Mayor rigor especulativo y un materialismo menos ingenuo, fundado en un análisis crítico de los conceptos de materia y de necesidad mecánica, se encuentran en otros positivistas alemanes, entre los que merece ser mencionado Ernst Laas (1837-1885), autor de la obra *Idealismo y positivismo* (1879-84). Laas, a diferencia de los materialistas, elabora una concepción crítica del problema del conocimiento. La ciencia es sistematización racional de los *hechos* y es *hecho* lo que está presente en nuestra conciencia. Con Laas, el positivismo se encamina ya hacia una forma de neokantismo.

c) *La filosofía de la immanencia y el empiriocriticismo.* — Fuera del positivismo, aunque influida por él, se halla la llamada «filosofía de la immanencia», cuyo fundador fué Wilhelm Schuppe (1836-1913), autor, entre otros escritos, del *Ensayo de gnoseología y lógica* (1878). Según Schuppe, no hay nada más allá de la conciencia, pero esto no significa que el objeto sea puesto por el sujeto. La distinción sujeto-objeto se origina en el acto de conciencia: no hay objeto sin

(320) La psicología positivista invadió también el campo de la pedagogía. Con su *determinismo psicológico* reduce al educando a una marioneta en las manos del educador, cuyo cometido es únicamente el de conocer las leyes psicológicas, infalibles en su mecanicidad. También la educación se ve mortificada por el *nocionalismo enciclopedístico* (aprendizaje de las nociones del saber humano) y por el *preceptismo*.

(321) Entre los escritos de Hæckel, difundidísimos en su tiempo, citamos: *Morfología general de los organismos* (1866); *Historia natural de la creación* (1868); *El monismo como vínculo entre la religión y la ciencia* (1893); *Los misterios del universo* (1899), y *Las maravillas de la vida* (1904). Hæckel aplica a la *psicología del niño* el principio spenceriano de los diferentes tipos de inteligencia según los grados de la evolución de la especie, y afirma que el niño pasa, en brevísimo tiempo, por las distintas etapas que la especie humana ha recorrido a través de milenios. Según Hæckel, en el período prenatal, el individuo humano recorre los grados de la evolución llevada a cabo por la *materia primordial viviente*, que gradualmente se ha especificado en tan distintas especies. Esto lo expresa él en la fórmula: «la *ontogénesis*» (desarrollo del individuo) *recapitula la filogénesis* (evolución de la especie), es decir, en el desarrollo de todo ser humano se repiten las etapas históricas de su especie. Por consiguiente, hay en todo ser humano, desde el nacimiento, una *preformación psíquica* que le viene impuesta por la herencia. Este determinismo anula la libertad y hace inexplicable e inútil el acto educativo.

sujeto ni sujeto sin objeto. «No hay saber de lo distinto de sí sin conocimiento de sí, ni hay saber de sí sin conocimiento de lo distinto de sí». Sujeto y objeto, independientes entre sí, son dos abstracciones. Sin embargo, el yo no se identifica con su contenido objetivo; por otra parte, la realidad que es objeto del pensamiento, es el contenido espacio-temporal de la percepción, uno e idéntico para todos los sujetos. Esta unidad es garantizada por la *conciencia en general*, propia de la especie humana. El «mundo es en el yo», no en el sentido del idealismo, sino en el de que existe como objeto del conocimiento.

La actitud crítica frente a la ciencia, diversa de la idolatría positivista, comenzó con una dirección de pensamiento cercana al positivismo y que ha recibido el nombre de «filosofía de la experiencia pura» o «empiriocriticismo», representado por Richard Avenarius (1843-1896) y por Ernst Mach (1838-1916) (322). Para los empiriocriticistas — según el principio del mínimo consumo de fuerza — es necesario *purificar* la experiencia de lo que es un añadido arbitrario del pensamiento. La experiencia pura no es más que un fluir de sensaciones en el que no hay distinción entre el yo y el no-yo. Para ahorrar energías intelectuales encuadramos dentro de esquemas generales la multiplicidad de las experiencias particulares, de modo que éstas queden *condensadas* dentro de conceptos o leyes generales. Aquí reside todo el valor de las leyes científicas construídas por nosotros: no existen leyes que sean más verdaderas que otras, sino más *cómodas* que otras en cuanto resumen en sí un mayor número de fenómenos particulares. En pocas palabras, la ciencia no tiene un valor gnoseológico, sino un valor puramente económico.

En conclusión, el empiriocriticismo limita el valor de la ciencia, se opone a la concepción positivista y abre el camino a la reacción idealista contra la misma ciencia.

4. El positivismo italiano

a) *Los últimos espiritualistas y los caracteres del positivismo italiano.* — En Italia, como ya hemos señalado, el espiritualismo de Rosmini y de Gioberti agota poco a poco su vitalidad a través de sus muchos seguidores. En algunos de ellos — como en el conde

(322) La principal obra de Avenarius, profesor en Zurich, es la *Crítica de la experiencia pura* (1888-1890); la de Mach, profesor en Viena, es *El análisis de las sensaciones* (1886).

Terenzio Mamiani (323) — se estanca en forma de abstracto platonismo; en otros, como veremos, adquiere nuevo vigor y se opone al positivismo (como en Bertini, Bonatelli, Acri, etc.).

Los artífices del Resurgimiento desaparecen uno tras otro; a los problemas ya resueltos de la independencia y de la unidad les suceden los no menos arduos de la organización del joven Reino: los hombres de la derecha van a ceder el puesto que ocupan en el gobierno a los de la izquierda, al mismo tiempo que *los problemas sociales, económicos y educativos atraen la atención de políticos, juristas, economistas y filósofos*. Todo esto conduce, con un ritmo cada vez mayor, especialmente después del 1880, a una vasta y profunda transformación de la vida política, económica y social, que debe necesariamente influir sobre el desarrollo del pensamiento filosófico y pedagógico. El sentido de lo concreto y de lo práctico orienta e informa la especulación de los últimos treinta años del siglo pasado. *La pura meditación deja paso a lo positivo y a lo utilitario; los descubrimientos y los inventos científicos son industrializados y preparan el triunfo de la técnica y de la industria*. El positivismo, incluso en Italia, ha sido precisamente el movimiento cultural apropiado para estas exigencias y aspiraciones; el positivismo viene a ser la expresión de una época de la cultura italiana (324).

Respecto al francés (de Comte), el positivismo italiano disiente en dos puntos fundamentales: el de la existencia objetiva de leyes invariables entre los fenómenos, y el de la clasificación de las ciencias. Del inglés se diferencia en cuanto critica la concepción de la filosofía como unificación del saber científico y la noción de lo Incognoscible.

b) *Ardigò, Gabelli y Angiulli*. — El mejor pensador del positivismo italiano de la segunda mitad del siglo XIX es Roberto Ardigò (325), que parte de Spencer, pero asumiendo frente al filósofo

(323) Nació en 1799 y murió en 1885. Sus aburridas *Confesiones de un metafísico* (1865) no son más que un débil eco del pensamiento de Rosmini y de Gioberti.

(324) En la valoración del italiano, como en la del positivismo de los otros países, es preciso distinguir el *positivismo filosófico*, propiamente dicho, del *positivismo científico* de biólogos, psicólogos, físicos, médicos, etc. Este último, como ya hemos dicho, es una mezcla de ciencia y de filosofía y, por tanto, no es ni ciencia ni filosofía.

(325) Nació en Casteldidone (provincia de Mantua) en 1828. A continuación de una profunda crisis de pensamiento dejó las sotanas. Durante más de treinta años fué profesor en la Universidad de Padua. Sus escritos más importantes son: *La psicología como ciencia positiva* (1870); *La formación natural en el hecho del sistema escolar* (1877); *La Moral de los positivistas* (1879), y la trilogía: *La Verdad* (1891), *La Razón* (1894), y *La Unidad de la conciencia* (1898). Murió en 1920.

inglés una posición crítica y personal. En efecto, modifica la tesis spenceriana de que la filosofía no tiene objeto propio y de que es solamente la síntesis de los resultados de los descubrimientos científicos. *Para Ardigò, en cambio, la filosofía impulsa el proceso inductivo más allá del uso que de él hacen las ciencias, hasta captar con la intuición del principio del ser, es decir, lo que de común hay en todos los hechos y los unifica.*

Además, según Ardigò, no es necesario buscar la unidad de los fenómenos en una entidad metafísica que los sobrepase; basta volver al *acto de la sensación*, en el que aún no se da la distinción entre sujeto y objeto. El proceso del conocimiento es precisamente un paso de lo *indistinto* a lo *distinto*. *Lo indistinto originario es una realidad psico-física*, que se revela en el acto de la sensación, unidad indiferenciada de la que emerge la distinción entre espíritu y materia, fenómenos psíquicos y fenómenos físicos. También para Ardigò, todo es de formación natural (tanto el sistema solar como la vida psíquica y social), pero la evolución es paso de lo indistinto a lo distinto. La vida psíquica es un engendrarse de formas siempre nuevas en la unidad de la experiencia indistinta, que permanece como el fondo común de unificación de los distintos. Por consiguiente, se puede pensar que existen hechos de los que no tenemos experiencia directa, pero a condición de que sean del mismo género que los conocidos; es decir, *se puede pensar lo ignoto que no sea heterogéneo con relación a lo conocido, pero no lo incognoscible.*

En otras palabras, el todo siempre nos resulta «conocido», pero, como es inagotable, permanece siempre «ignoto»; es un indistinto que cada vez se distingue más, sin llegar nunca a distinguirse por completo; por consiguiente, la serie de las relaciones cognoscitivas no puede agotar nunca su cognoscibilidad, por lo que el conocimiento es siempre relativo. *Por otra parte, para Ardigò la evolución no es un movimiento físico de lo homogéneo a lo heterogéneo, sino más bien un movimiento psíquico de lo indistinto a lo distinto de la conciencia.* La experiencia no es una agregación de elementos separados; éstos no son más que distinciones de la originaria unidad dinámica de la misma experiencia. Incluso el mundo social no es un agregado de individuos unidos por relaciones exteriores fundadas en el instinto egoísta, sino que emerge del fondo indistinto de la especie. De aquí el altruismo instintivo. Por último, Ardigò, aun no admitiendo el libre albedrío, mitiga el determinismo con un cierto indeterminismo (encuentros causales de hechos, etc.).

En el concepto de *formación natural entra también el hecho educativo* (*Ciencia de la educación*, 1893), obedeciendo asimismo al paso de lo indistinto a lo distinto. La educación es una actividad que,

bajo la acción de los estímulos externos del ambiente (la familia, la escuela, la sociedad) se va diferenciando en una variedad de hábitos y de habilidades. *Su fin es, por lo tanto, formar con el ejercicio hábitos y modos de obrar.* El ambiente plasma al individuo: la familia, la sociedad y más que nada la escuela, son las *matrices* que configuran al hombre de un modo o de otro: educarlo es habituarlo a que imite los comportamientos del organismo social. *El principio de la espontaneidad del educando queda así negado de raíz.*

Mayor interés presenta, en cambio, el pensamiento pedagógico de Aristides Gabelli (326), el maestro de la pedagogía positivista, como Ardigò lo es de la filosofía. El problema de Gabelli es de orden práctico-político: *reformular los métodos educativos para que la escuela responda a las nuevas necesidades del pueblo italiano.* Para lograr este fin son necesarias una *instrucción* y una *escuela positivas*. Gabelli creía que no había una adecuada correspondencia entre las instituciones, las leyes y las costumbres del pueblo: «A las instituciones y a las formas políticas de nuestro país les falta la base de una civilización adecuada que las rijan, por lo que todo el edificio vacila desde la cabeza a los pies». De aquí la necesidad que tiene la escuela de asumir el cometido de «difundir y acrecentar la civilización renovando el país y haciendo nacer el conjunto de ideas, de hábitos y de disposiciones morales, sin los que la libertad será siempre tullida y tísica». Esto explica su antiformalismo pedagógico, y su aversión al abstractismo, al nacionalismo y a la retórica.

Teniendo presentes estos fines, Gabelli, por un lado, critica el hábito dogmático difundido por el espiritualismo y la exaltación de la libertad abstracta que no tiene en cuenta las condiciones reales y afectivas del pueblo; y, por otro, propugna una *instrucción positiva* —que forme en los italianos «el instrumento de la cabeza», el *buen sentido*— y el *método intuitivo*, con el que compiló los programas que durante cerca de cincuenta años han estado más o menos en vigor en las escuelas elementales italianas. «Método intuitivo, objetivo o natural» es el que se funda en la *observación directa* y es conducido teniendo en cuenta la personalidad del niño. En efecto, a diferencia de los otros positivistas, Gabelli tiene un respeto sagrado por la naturaleza del educando.

Entre los pedagogos del positivismo no podemos dejar de recor-

(326) Nació en Belluno en 1830; estudió en Viena y fué director de escuelas en Milán, superintendente de enseñanza y diputado en el Parlamento. Murió en Padua en 1891. De sus escritos citamos: *La instrucción elemental en el Reino de Italia en comparación con otros Estados* (1867); *El hombre y las ciencias morales* (1869); *Método de enseñanza en las escuelas elementales* (1880), y *La instrucción en Italia* (1891).

dar también a Andrea Angiulli (1837-1890), representante de un fácil ateísmo, fruto del anticlericalismo político. Según Angiulli, es necesario construir el reino de la ciencia, de la *filosofía positiva*, que es la segura salvación de la sociedad humana. Por lo tanto, la *enseñanza experimental* y la *filosofía positiva* deben tener lugar en la enseñanza y en la educación desde la escuela elemental. La enseñanza religiosa debe ser *excluida* de las escuelas del Estado, puesto que la moral positiva puede asumir el cometido realizado hasta ahora por la religión.

EL POSITIVISMO

El positivismo
social

SAINT-SIMON (1760-1825). El proceso histórico se halla dominado por la ley infalible de las *épocas orgánicas* (fundadas en un sólido sistema de creencias) y de las *épocas críticas* (de decadencia). Agotada la fuerza del Cristianismo, la unidad espiritual puede ser reconstruida por la nueva enciclopedia de las ciencias positivas, fundada sobre un nuevo Cristianismo (el reino de Dios es el amor al prójimo).

El *socialismo utópico y anárquico*: OWEN (1771-1852): fundó una fábrica modelo de carácter comunista.

FOURIER (1772-1835): hacer «atractivo» el trabajo; la formación de los *falansterios*. PROUDHON (1809-1865): eliminar la *propiedad* como explotación y aplicar la *justicia*, ley del progreso histórico.

COMTE (1798-1857): la humanidad se desarrolla pasando a través de tres estadios: a) *teológico*; b) *metafísico*; c) *positivo*. En este último, el más avanzado, abandona la búsqueda de las esencias metafísicas, se limita la indagación a las relaciones constantes de semejanza y de sucesión entre los fenómenos. La *clasificación de las ciencias* y su orden de sucesión. La última es la *sociología positiva* o *física social*, cuya construcción es el cometido que debe asumir la filosofía. Cometido y fin de la sociología (leyes, *estática* y *dinámica* sociales). La nueva religión positiva de la *Humanidad* o del *Gran Ser*.

LITTRÉ (1801-1881): la filosofía debe aceptar el mismo método de las ciencias positivas y limitarse a lo que es verificable.

CATTANEO (1801-1869): *la cultura es un producto social* y es obra del instinto social. *Psicología de las mentes asociadas* y *psicología de la mente individual o solitaria*. La *antítesis* es la suprema ley de la psicología social.

FERRARI (1812-1876): no hay evidencias lógicas; lo real es contradictorio y no se le puede entender racionalmente. La vida es más fuerte que cualquier lógica y sólo la acción vence a la duda. La triple *revelación de la naturaleza*: de los *seres*; de la *vida*; de la *moral*.

SINÓPTICO

El positivismo social

BENTHAM (1748-1838): el utilitarismo ético: obtener la máxima felicidad posible del mayor número posible de individuos.

STUART MILL (1806-1873): acepta el utilitarismo de Bentham, pero admite la acción desinteresada (*el altruismo es una especie de egoísmo transformado por el hábito*). La lógica asociacionista: el razonamiento analógico: extensión por asociación de los caracteres de unos seres a otros análogos.

HAMILTON (1788-1856): injerta a Kant en Reid. Nuestro conocimiento es condicionado y por esto lo incondicionado es incognoscible (*agnosticismo metafísico*).

El positivismo evolucionista

SPENCER (1828-1903). Adopta el principio darwiniano de la evolución como principio metafísico de una teoría general de la realidad (*evolucionismo metafísico*). *Evolución* (paso de la materia «de lo homogéneo a lo heterogéneo») y *progreso* (la evolución es causa de todo progreso). El principio de la evolución sólo vale para conocer y sistematizar los fenómenos de experiencia (lo *cognoscible*, objeto de la ciencia), más allá de la cual existe lo *incognoscible*, objeto de la *religión*; frente a él se detienen la ciencia y la religión (*ignoramos e ignoraremos*). Aplicación del principio de la evolución a las distintas ciencias (biología, psicología, sociología y ética). *Cometido de la pedagogía es enseñar lo que es útil para realizar mejores condiciones de vida*. Las disciplinas científicas son más formativas que las literarias.

BAIN (1818-1903): sostiene un riguroso evolucionismo psicológico.

RENAN (1823-1892): sólo la ciencia puede dar a la humanidad lo que ésta necesita y su perfección, pero, sin la religión, es insuficiente.

TAINE (1828-1893): el espíritu es un flujo y un haz de vibraciones nerviosas.

ARDIGÒ (1828-1920): su posición crítica frente a Spencer: a) la filosofía no es sólo la síntesis de los resultados de los descubrimientos científicos, sino que capta con la *intuición* el principio del ser; b) el proceso del conocimiento consiste en el paso de lo *indistinto* (unidad indiferenciada psico-física, de la que emergen la materia y el espíritu) a lo *distinto*; c) existen hechos no conocidos, pero del

El positivismo
evolucionista

mismo género de los conocidos; se puede pensar lo *ignoto*, no lo incognoscible. También la educación consiste en el paso de lo indistinto a lo distinto; su fin es *formar hábitos y modos* de obrar, es decir, educar al niño para que imite los comportamientos del organismo social.

GABELLI (1830-1891): combatió el formalismo y el abstractismo pedagógico y defendió una escuela que respondiera a las nuevas necesidades del pueblo italiano. La *instrucción positiva* («formar la cabeza») y el *método intuitivo*.

ANGIULLI (1837-1890): la educación debe fundarse en la *enseñanza experimental* y en la *filosofía positiva*.

El evolucionismo
materialista

BÜCHNER (1824-1899): explica la unidad de la conciencia por el principio de la conservación de la energía.

MOLESCHOTT (1822-1893): la vida del pensamiento y de la voluntad depende de la calidad de las materias que, con la alimentación, son aportadas al cerebro.

HÄCKEL (1834-1919): con el principio de la evolución se explica la formación del universo. Aplicación a la *psicología del niño* de la hipótesis evolucionista según la cual diferentes tipos de inteligencia corresponden a los distintos grados de la evolución (*determinismo psicológico*).

LAAS (1837-1885): la ciencia es sistematización racional de los hechos y el *hecho* es lo que está presente a la conciencia.

La filosofía
de la inmanencia

SCHUPPE (1836-1913): no hay nada más allá del conocimiento, pero el objeto no es puesto por el sujeto; no hay objeto sin sujeto ni viceversa. La unidad es garantizada por la *conciencia en general*.

El empiriocriticismo

Asume una actitud crítica frente a la ciencia.

AVENARIUS (1843-1896) y MACH (1838-1916). Es necesario *purificar* la experiencia de los añadidos arbitrarios del pensamiento (filosofía de la experiencia pura). La experiencia pura es fluir de sensaciones, en el que no hay distinción entre *yo* y *no-yo*. Para ahorrar energías mentales, *condensamos* dentro de esquemas o leyes generales las múltiples experiencias. No hay leyes más verdaderas, sino más *cómodas* que otras (valor económico de las ciencias).

CAPÍTULO XI

EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

1. La reacción frente al positivismo

Hemos visto que el positivismo limita el conocimiento filosófico solamente al campo de los hechos de que podemos cerciorarnos por medio de la experiencia (de lo que es *verificable*) y que considera las ciencias naturales como la forma típica del saber positivo.

Contra el predominio de la ciencia positivista, que pretendía encarcelar a la filosofía dentro de los confines de los *hechos* naturales y humanos, y en nombre de la irreductibilidad del espíritu y de los valores espirituales, se inició a finales del siglo XIX y comienzos del actual una reacción antipositivista que condujo a la *revisión crítica de las ciencias naturales y de sus presupuestos*. ¿Es verdad, como pretende el positivismo, que las ciencias interpretan fielmente los hechos naturales de experiencia? ¿Es menos dogmática la fe en la ciencia y en una metafísica materialista que la fe en la metafísica espiritualista? ¿Es la ciencia un saber inmutable o no es también el resultado de un proceso histórico, una sucesión de hipótesis? ¿Es indispensable al saber científico un determinismo universal? ¿Responde a la realidad la concepción mecánica de la naturaleza? ¿No es dicha concepción una metafísica y, por consiguiente, un saber que trasciende lo «verificable»? He aquí las instancias fundamentales que las nuevas corrientes idealistas y espiritualistas presentan al positivismo.

Por lo demás, los mismos progresos de la ciencia contradecían su concepción positivista. La teoría correspondiente al *energetismo* (los fenómenos físico-químicos son variaciones de energía y los conceptos de energía y de materia no se oponen); la hipótesis de la *constitución eléctrica* de la materia (el átomo es un espacio pequeñísimo

ocupado por cargas eléctricas negativas y positivas en movimiento continuo), contrapuesta a la hipótesis de la constitución atómica (el átomo es un corpúsculo simple que, por tanto, no puede descomponerse); y, por último, la geometría *no-euclidiana* (el espacio tiene propiedades distintas del euclidiano), modifican profundamente la concepción mecánica tradicional y el principio de la inmutabilidad y de la absoluta objetividad de las leyes científicas. Además — y este es el punto fundamental —, en la búsqueda experimental con que se construye la ciencia o el sistema de las leyes de los fenómenos no se puede prescindir de la actividad del sujeto. La ciencia no es registro pasivo o puramente receptivo de fenómenos dados, sino elaboración, construcción y sistematización de los datos de experiencia, y quien construye y elabora es el sujeto. *Por consiguiente, el punto de partida no es el hecho, sino el acto de experiencia.* De este modo, se va tras el concepto del *análisis crítico de la experiencia, de la construcción crítica de la ciencia*, que conduce a la revisión general de esta última, para indagar cuáles son los *elementos subjetivos* que entran en la elaboración científica de la misma experiencia. En este trabajo de revisión del positivismo se resume buena parte del pensamiento contemporáneo que comprende el final del *xix* y el primer cuarto de nuestro siglo.

2. Orientaciones del pensamiento educativo

Desde los comienzos del siglo pasado hasta nuestros días, el pensamiento pedagógico se ha desarrollado y consolidado de un modo autónomo; por lo tanto, el arte de educar se ha ido organizando con métodos propios. Es cierto que la humanidad siempre se ha preocupado por educar y, por consiguiente, siempre ha poseído implícitamente una teoría de la educación, pero sólo en nuestra época ha habido la preocupación de fijar los medios y los expedientes educativos, y de justificarlos sistemáticamente. De este modo se ha incrementado la pedagogía como disciplina autónoma y a su sector particular que se conoce con el nombre de *didáctica*.

Por regla general, la pedagogía, en el aspecto más estrictamente filosófico, ha permanecido anclada en las distintas direcciones de la especulación de nuestro tiempo, *sobre todo en las idealistas, pragmatistas, espiritualistas, sociológicas y progresistas*. La actual ciencia de la educación toma de las diversas concepciones filosóficas los conceptos fundamentales para aclarar y profundizar el significado y las finalidades últimas del acto educativo. Tales criterios de valoración surgen como tendencias opuestas incluso en los problemas

y en las cuestiones técnicas que atañen a las instituciones, a la legislación y a la estructura de la escuela, es decir, al campo de la didáctica. Se trata de distintas concepciones de la vida que se reflejan en el modo de concebir la educación y de organizar la institución educativa por excelencia: la escuela.

En este capítulo nos detendremos brevemente en las direcciones filosóficas y pedagógicas que preceden y que en parte acompañan a las de los últimos años, en que, en lo concerniente a la pedagogía, se ha pasado — en un cierto sentido — de la filosofía de la educación a la indagación sobre los métodos y la didáctica, sobre las reformas y la organización práctica. El pensamiento reformista ha dado consistencia al llamado movimiento de la escuela nueva, que viene a ser el acontecimiento más importante para cuantos se ocupan de los problemas de la educación. Para comprenderlo en lo que pretende y se propone ser, para precisarlo, más que como pensamiento como acción revolucionaria, es útil tener en cuenta cómo se ha ido lentamente consolidando la idea de la reforma a través del esfuerzo pedagógico de los últimos decenios, del que trataremos en el último capítulo.

3. El pensamiento alemán

a) *El neokantismo de Lotze y de Lange.* — Como ya hemos visto, el análisis crítico de la experiencia fué iniciado por el empirio-criticismo de Avenarius y de Mach, que, no obstante, continuaron dentro de la posición positivista, es decir, en el punto de vista desde el cual el problema principal es siempre la ciencia, cuyo método ha de extenderse a los otros campos de la indagación. Otras corrientes de pensamiento, entre las que se halla el llamado Neokantismo o Neocriticismo, reivindican la autonomía de la filosofía y de los problemas de la vida espiritual. El neokantismo acepta, sin embargo, el prejuicio antimetafísico, propio del positivismo; es más, la consigna de la «vuelta a Kant» significa «no más metafísica».

De los neokantianos alemanes, el mejor es Rudolph Hermann Lotze (1817-1881) (327), que trata de conciliar los derechos del espíritu con la concepción científica del mundo. Ésta se detiene solamente en la superficie de la naturaleza y considera los fenómenos como productos de la acción recíproca de los átomos. Para Lotze, en cambio, los elementos constitutivos de lo real son *centros de energía, actividades espirituales*, mónadas a la manera de Leibniz,

(327) Citamos: *Metafísica* (1841), *Lógica* (1843), *Microcosmos* (1856-1864).

pero relacionadas entre sí y no cerradas. Fundamento de estos centros es el Ser que, a través del mecanismo de los fenómenos, realiza un reino ideal de belleza y de bondad. El mecanismo es, por consiguiente, un medio que está subordinado a la finalidad.

Friedrich Albert Lange (1828-1875), autor de una renombrada *Historia del materialismo* (1865), que todavía sigue siendo útil, madura su pensamiento a través de la reconstrucción histórico-crítica del mismo. Aun admitida la tesis fundamental del materialismo (explicación de la actividad espiritual con la ley de la conservación de la fuerza y el funcionamiento del sistema nervioso y en general del organismo fisiológico), es innegable que los hechos materiales son representaciones del sujeto y por esto conocemos la realidad física tal y como nos la presenta nuestra constitución mental. Por consiguiente, el mundo sensible no es más que un producto de nuestra organización, y nuestros órganos corpóreos (como todo el mundo fenoménico) son únicamente imágenes de un objeto desconocido; por ello el fundamento trascendental de nuestra organización nos es desconocido. *Salir de lo fenoménico para alcanzar lo nouménico o la cosa en sí es, según Lange, imposible.* Tampoco los valores morales y estéticos se pueden captar fuera del mundo fenoménico, al que Lange limita irremisiblemente el saber positivo.

Pero el hombre no puede contentarse con esto y, por tanto, se construye con la «creación poética» un mundo ideal, el mundo inteligible del que hablan Kant y Platón, sin que, no obstante, se dé cuenta de que no es objeto de la ciencia demostrativa. Del mismo modo, la religión no vale por su solo contenido teórico, sino porque eleva al hombre por encima de lo fenoménico y crea (también ella es «poética») una patria espiritual. En pocas palabras, según Lange, no podemos captar la esencia de las cosas, que sólo puede expresarse en forma simbólica. También se nos escapa el origen de la conciencia; en efecto, los hechos psíquicos no pueden explicarse con causas materiales, pues las dos series de los fenómenos psíquicos y de los fenómenos físicos se desarrollan paralelamente y permanecen irreductibles entre sí (328).

(328) Esta teoría, llamada del *parallelismo psico-físico*, fué muy bien acogida entre los cultivadores de la *psicología experimental*. Uno de los fundadores de la llamada psicología científica, G. T. Fechner (1801-1887), trató en sus *Elementos de psicofísica* (1860) de expresar en forma matemática la relación de las dos series: la sensación crece en progresión aritmética, mientras que el estímulo lo hace en progresión geométrica. La psicología experimental o *tecnopsicología* ha de distinguirse del determinismo psicológico de los positivistas, ya que aquélla estudia experimentalmente no sólo las «leyes» del comportamiento psíquico, sino también sus *diferencias*. En este sentido y dentro de ciertos límites, puede servir de ayuda a la práctica pedagógica en el sen-

b) *El voluntarismo de Hartmann y Wundt.* — Una interpretación espiritualista del principio de la evolución viene dada por el Voluntarismo o «evolucionismo espiritualista», cuyas figuras alemanas más representativas son Eduard von Hartmann (1842-1906) y Wilhelm Wundt (1832-1920) (329).

Hartmann, siguiendo la vía trazada por Schopenhauer, recupera además motivos schellingianos e incluso hegelianos. En el Principio absoluto o Inconsciente se encuentran sin autoconciencia, copresentes y opuestos, la *voluntad* y el *intelecto*. Es en este punto en el que, siguiendo a Schelling, Hartmann se distancia de Schopenhauer, el cual, en cambio, hace derivar las representaciones de la voluntad. Hartmann observa que no es posible una voluntad sin una idea del fin al que dicha voluntad tiende; por consiguiente, también el intelecto, además de la voluntad, es un dato originario. Ahora bien, ¿no es contradictorio admitir que la voluntad tenga una idea de su fin y considerarla al mismo tiempo como una fuerza ciega? Hartmann, en efecto, construye su sistema sobre una antítesis: del querer derivan la existencia irracional del mundo, el mal y la infelicidad de los seres finitos; en cambio, del intelecto se siguen la finalidad y la unidad real en su desarrollo. Fin último de la evolución y del proceso de la historia a través de la lucha de los dos elementos originarios es la disolución de la existencia de los seres finitos, de la voluntad de vivir. La liberación respecto de la irracional existencia (y con ella del mal y del dolor) se efectúa a través de la conciencia y del desarrollo de la civilización mediante cuatro momentos: a) *ético*, como superación de los fines individuales en los universales; b) *estético*, como revelación de la armonía de lo real más allá de su irracionalidad; c) *religioso*, como aspiración de la conciencia a liberarse de lo finito; d) *filosófico*, como universal libertad de la conciencia respecto a todos los engaños producidos por la voluntad de vivir. En pocas palabras, la finalidad suprema del desarrollo cósmico, a través del drama de las existencias finitas, es la anulación del querer y la afirmación del solo intelecto. El proceso de redención es proceso de autorrescate del Absoluto, el cual, a través de la evolución, se autolibera del elemento irracional que lo constituye y se actúa como puro y pleno intelecto.

tido de permitir captar la identidad personal e inconfundible de cada educando.

(329) El trabajo más importante de Hartmann es la *Filosofía de lo inconsciente* (1869). De Wundt citamos las *Líneas de psicología fisiológica* (1874) y el *Sistema de filosofía* (1879). Wundt fué durante muchos años profesor en Leipzig, en donde fundó el primer laboratorio de psicología experimental. En este campo se le debe mucho a Wundt.

Para Wundt, la experiencia no es apariencia ilusoria de una realidad incognoscible, sino auténtica realidad: real es tan sólo la representación (Wundt elimina la *cosa en sí* de Kant), que originariamente se nos presenta objetiva. *A priori* no es más que la razón, la cual, para construir un mundo coherente, separa de la experiencia los elementos variables y los atribuye al sujeto. Pero lo subjetivo y lo objetivo no son más que dos puntos de vista distintos desde los que podemos considerar la misma experiencia.

El alma no es substancia, sino *actividad* perennemente creadora de síntesis nuevas, irreducibles a los elementos que entran en su formación. La característica de la vida espiritual es precisamente, a diferencia de la del mecanismo natural, la de producir siempre cualidades nuevas. Esto también se manifiesta en la evolución de la sociedad, la cual es regulada por la *ley de la heterogénesis de los fines*, según la cual los individuos creen obrar por los propios fines particulares y, en cambio, producen algo que los sobrepasa, por lo que crean nuevos ideales. Las múltiples voluntades individuales no son más que fragmentos de una Voluntad universal, que se determina en la historia de la especie humana y de los pueblos (330).

c) *El Neokantismo de la Escuela de Baden o la filosofía de los valores: Windelband y Rickert.* — Sobre una neta distinción entre las ciencias naturales y la filosofía se funda la llamada filosofía de los valores de Wilhelm Windelband (1848-1915), el conocido historiador

(330) Como puede verse, Wundt se esfuerza en dar a la teoría evolucionista un carácter finalista y no rígidamente mecánico. Lo mismo trata de hacer Friedrich Paulsen (1846-1908) en su *Introducción a la filosofía* (1892); para este autor, el proceso evolutivo no es un producto mecánico, sino el resultado de la recíproca adaptación de las voluntades elementales. En Francia, el evolucionismo espiritualista se halla representado por Alfred Feuillée (1838-1912), que pone como principio fundamental de la evolución la *idea-fuerza*, es decir, la idea que se traduce en movimiento (*Evolucionismo de las ideas-fuerza*, 1882); y por Jean Marie Guyau (1854-1888), autor del *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción* (1885): la vida, según el autor, es expansión y la potencia y el egoísmo son limitados por la simpatía social. Wundt puede considerarse como uno de los fundadores de la psicología experimental, junto a E. E. Weher (1795-1878), al ruso I. Pavlov (1849-1936), al francés A. Binet (1857-1911) y a los italianos A. Mosso (1846-1910) y S. de Sanctis (1862-1935). Pero la dirección de la psicología positiva que ha ejercido una profunda y vasta influencia mundial ha sido el *psicoanálisis*, fundado por el médico austriaco Sigmund Freud (1856-1939), la última palabra del positivismo del siglo XIX. Según el psicoanálisis, todo hombre es un *enfermo* que hay que curar de las trabas *inconscientes*, y, por esto, el cometido de la pedagogía es el de liberar al niño de ellas, es decir, una *terapia* que el maestro debe aplicar al educando, consistente en psicoanalizarlo.

de la filosofía y cuya obra teórica más importante son los *Preludios* (1884). Según Windelband y la Escuela de Baden, podemos considerar la realidad desde un doble punto de vista: u observamos los fenómenos en sus relaciones y nos limitamos a describirlos y clasificarlos y formulamos *juicios de realidad*, o nos pronunciamos en torno al *valor* de los hechos (sobre su belleza, utilidad, bondad en relación a fines y a normas ideales del espíritu) y formulamos *juicios de valor*. Esta segunda clase de juicios es propia de la filosofía; la primera, en cambio, pertenece a las ciencias, que por esto tienen un valor puramente clasificador y descriptivo.

De este modo, observa Heinrich Rickert (1863-1936), discípulo de Windelband y cuya obra principal es el *Sistema de la filosofía* (1921), las ciencias dan de lado a cuanto hay de particular y de individual en cada momento de la realidad concreta (*Los límites de la formación de los conceptos científicos*, 1896-1902).

La concreción, en cambio, es captada por el método histórico, que no descarna la realidad, sino que la capta en lo que tiene de singular, irrepetible e inconfundible: como progresiva realización de valores espirituales, como libertad, en cuanto que el individuo, nuevo a cada momento, está fuera del mecanismo de las leyes naturales. Windelband y especialmente Rickert acentúan la importancia de las normas necesarias y universales del juicio histórico, situadas por encima del devenir en un reino de valores, no realizados ni realizables por la conciencia individual, pero que son adecuados por la conciencia universal.

d) *La instancia del «superhombre»: Nietzsche.* — Federico Nietzsche (1844-1900) no es solamente el poeta de la «moral de la fuerza», sino también el místico de un humanismo que se quiere conquistar más allá de lo humano, como lo atestiguan las conocidísimas obras *Así habló Zaratustra* (1883), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La voluntad de poder*, etc. Nietzsche, desde este punto de vista, expresa, en forma consciente y madura, el tormento de los románticos (de Novalis, Schelling, etc.), recoge temas de la mística protestante (Böhme) y profundiza el motivo schopenhaueriano de la voluntad de vivir; *Nietzsche enseña*, con despiadada coherencia, *que un humanismo absoluto, que comporta la muerte de Dios, se conquista al precio de la muerte de lo humano en el hombre*. «El heredero del cielo», si quiere ser tal, es decir, si quiere ser Dios, debe negarse a sí mismo. Del humanismo absoluto, Nietzsche representa el momento trágico de la lucha sin esperanza. A la racionalidad de Hegel contraponé la voluntad del «individuo» sobre el «rebaño», así como Kierkegaard le había contrapuesto su «desesperación». A la

idea hegeliana opone Nietzsche la Vida, no entendida ya en su significado biológico y científico, sino como infinita expansión creadora, que irrumpe en infinitos centros de actividad antitéticos entre sí.

El humanismo de Nietzsche se centra en dos motivos: el *eterno retorno*, que él toma de la filosofía griega anterior al racionalismo «corruptor» de Sócrates, y el *superhombre*. El mundo se desarrolla a través de ciclos que se repiten: cuando se cierra un ciclo, comienza otro, repetición del precedente. Nada hay nuevo bajo el sol: lo que es hoy, fué ayer y será mañana. Como en el círculo, el devenir vuelve al punto de partida; por esto, el devenir es una fatal repetición de sí mismo con férrea uniformidad, sin progreso. *El devenir es aparente; real es el vano retorno*. Nietzsche lleva a cabo, lo mismo que Kierkegaard, la ruptura con el historicismo de Hegel y de derivación hegeliana. Nuestra voluntad de hombres no es más que la férrea repetición del «quiero» de la naturaleza.

El principio del «eterno retorno» incluye el concepto del *Amor fati*, la aceptación del propio destino, que es *fidelidad* a la tierra y a sí mismos: sabiduría desesperada de quien sabe aceptar lo incomprendible, lo insignificante.

Para que la naturaleza humana se exprese, es necesario superar la vida vulgar, saltar más allá del hombre y colocarse en la cumbre del *superhombre*. Como dice Zaratustra, «el hombre es algo que debe ser superado». Superhombre es aquel que se pone más allá de la humanidad superficial y se descubre a sí mismo en los abismos de la irracionalidad absurda y desangelada. Cuando la razón es derrotada y con ella es desgarrado el velo de Maya, sólo entonces, pero no en el Nirvana, sino en la lucha y en el choque sin esperanza, se revela el hombre a sí mismo. Dejando de ser esclavo de la apariencia racional, se hace señor del universo y dueño de sí mismo, más allá de sí mismo. El hombre debe ser el dios de sí mismo, porque «Dios ha muerto»; y puede serlo a condición de decretar la muerte de Dios y, con ella, la propia. ¿Pero no es un absurdo salirse fuera de lo humano? Desde luego, pero es que precisamente el significado de la existencia está en el *absurdo*. Sólo cuando el hombre se pone fuera de la finitud y de los vínculos de la racionalidad, se encuentra como yo profundo y absoluto, como existencia esencial, no ya hombre: superhombre.

En este humanismo no humano, la vida no puede ser más que lucha, *guerra eterna*. Todo ser alimenta su vida con la muerte de otros seres: la naturaleza viviente, en todos sus grados, es lucha por la existencia. *En esta lucha vence el más fuerte y tiene el derecho de vencer sólo porque es el más fuerte*. Es preciso substituir la «moral de esclavos» por la libre expansión de la vida: «*Todo está per-*

mitido, si Dios ha muerto». La ética común, frente a la nueva moral, le parece a Nietzsche el refinamiento de un instinto. Toda ley moral, en efecto, no es más que una manifestación instintiva disfrazada por la filosofía: la ética es «la Circe de los filósofos».

El superhombre sólo obedece confiadamente a un *fatalismo* (como los griegos anteriores a Sócrates o los italianos del Renacimiento). El culto de la «Fortuna», que no juzga pero que acepta el mundo, es de los hombres superiores, ámos, señores y guerreros. Su predominio marca el triunfo de la moral aristocrática, mientras que la hora de los esclavos y de los oprimidos instala la de los débiles, la moral del Evangelio: de la compasión, de la piedad, del perdón.

La historia es el escenario en que se alternan amos y esclavos, débiles y fuertes, épocas señoriales y épocas serviles: la alta antigüedad greco-romana y el Renacimiento italiano o la Grecia tardía, la Roma cristiana y la democracia moderna. Por consiguiente, la historia no es la solución del problema existencial, sino el planteamiento del problema. *Para Hegel, la historia es desarrollo racional de la Idea, para Nietzsche es despliegue de fuerzas en contraste, irracionalidad.* Y por esto, para el superindividualismo romántico nietzscheano, no hay historia de épocas o de ciclos, sino sólo historia de héroes, de superindividuos. De aquí la polémica antidemocrática de Nietzsche y su moral superindividualista, en el sentido de que substituye la nivelación de los hombres, llevada a cabo en la vida burguesa y utilitaria de la moral común, por la jerarquía de los individuos, que culmina en el ideal del superhombre. La historia la hacen los pueblos bárbaros, en los que la razón no ha sofocado la espontaneidad primitiva; la hacen los héroes, capaces de despojarse de las pesadas capas de la civilización y de trastornar el orden existente, de ponerse más allá del bien y del mal, es decir, más allá del juicio de la moral en boga. También la entrega y la generosidad del héroe son manifestaciones de su potencia.

La potencia del superhombre no es más que fidelidad a su destino. El superhombre es, en el fondo, un vencido que encuentra el sentido de su mito en la derrota y en la muerte. Él ha negado en sí mismo la humanidad; para encontrarse ha tenido que matarse como hombre. Es fatal que la vida, para resurgir, caiga en su propia destrucción. Así, el mito de la vida se completa en el de la muerte, y el filósofo de lo irracional, que, con desesperada violencia, había hecho pedazos todo vínculo de la razón y puesto en movimiento las terribles fuerzas del caos, incurre él mismo en una concepción abstracta de la vida. El superhombre de Nietzsche es todavía un héroe romántico, proyectado en el inaferrable ideal de una vida que es negación de nuestra vida de hombres; es el caballero errante y

arriesgado del absurdo. Y el absurdo es la última palabra de Nietzsche. *El superhombre es la desesperación que se pone a sí misma como valor*: el hombre sabe que todo es inútil, que es imposible romper el círculo fatal del eterno retorno y, sin embargo, *osa lo imposible*, intenta lo absurdo y, haciendo esto, da un valor a la existencia. «No tenía esperanza, y *quería la verdad*».

Y, sin embargo, este encarnizado negador de Dios, este místico del ateísmo, es un sediento de Dios. Por debajo de la negación hay un esfuerzo auténtico y desesperado de comunicar con el Absoluto a través de un proceso inexorable de desapego de las apariencias empíricas, llevado hasta el aniquilamiento del hombre frente a él. Nietzsche busca una verdad que sea absolutamente veraz, una valentía que sea auténtica valentía, una nobleza moral que sea heroísmo y por doquier encuentra mentira, vileza y egoísmos mezquinos. Y entonces la dialéctica lo arroja del desapego a la posesión, del Absoluto en sí al absoluto realizado por el hombre, pero contra el hombre, más allá de lo humano; la voluntad de entrega se transforma en voluntad de poder, más allá de la religión, de la moral, de la filosofía, de la ciencia. El superhumanismo, tanto en Nietzsche como en Feuerbach, en su último resultado es negación del hombre y de su esencia, se actúa fuera y más allá de su no-ser; esto atestigua que el humanismo ateo, en cuanto tal, es la negación del hombre: hace de él un Dios imposible o una bestia.

Tal vez Nietzsche haya de ser rechazado en su totalidad, pero su lección ha de recordarse siempre y se ha de tener presente: es una lección de desesperada sinceridad, absurda, pero auténtica.

e) *El historicismo de Dilthey*. — Las instancias intelectualistas y humanistas no son propias únicamente de Nietzsche y de otros escritores. Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche combaten el intelectualismo y el racionalismo de tipo idealista; entre finales del siglo XIX y principios del nuestro, contingentistas, intuicionistas, relativistas, historicistas, pragmatistas, actualistas, etc., combaten el intelectualismo positivista y derriban de su pedestal los mitos de la Naturaleza y de la Ciencia, como antes había sido derribado el mito de la Razón. Pero hay una diferencia: los intuicionistas, los pragmatistas, los relativistas, etc., son contrarios a la razón matemática, pero creen en la razón como instrumento de la práctica. En su filosofía, la visión pesimista de la existencia da paso a una concepción más confiada y que responde a las exigencias de dominio del hombre sobre la naturaleza, de perenne conquista de nuestra jornada humana, en pocas palabras: al ideal del *homo faber*, artífice de su mundo y de su verdad.

Ciencia y filosofía descienden a la tierra y son instrumentos eficaces para que el hombre se construya en ella su nueva «casa», una vez demolida la «morada» celestial. La filosofía pierde su dignidad de ciencia del Absoluto o de «sistema» del ser y del conocer. No existe la filosofía, sino las filosofías. Cada una es un punto de vista, e infinitos son los puntos de vista que el hombre puede asumir frente al universo, siendo, por consiguiente, infinitas las filosofías. Éstas se ordenan en algunos «modos» de sentir el universo y de reaccionar ante él, en intuiciones del mundo, en sistematizaciones orientadoras o hipotéticas, ninguna verdadera en sentido absoluto, pero cada una de las cuales puede tener su verdad.

Así, Wilhelm Dilthey (1833-1911) (331), uno de los maestros del historicismo alemán, niega la filosofía como ciencia de verdades absolutas, pero justifica su existencia; pone en evidencia las contradicciones de las filosofías, pero reivindica para cada una de ellas su valor irrefutable como sistematización parcial de la realidad. «La última palabra de la concepción histórica del mundo es la relatividad de toda concepción humana: todo está en marcha, nada se detiene.»

Una preocupación constante y ambiciosa (cuando no ingenua) del positivismo de Comte a Spencer había sido la de fundar las ciencias morales y políticas sobre una base sólida, semejante a la de las ciencias de la naturaleza; es decir, fundar una especie de filosofía de la historia o de sociología, que estableciera las leyes y las concordancias en el montón de los hechos humanos. También Dilthey se halla dominado por la misma preocupación: organizar las ciencias morales y políticas, fundarlas científicamente, esto es, descubrir los «tipos» o las «clases» en que se organizan. Pero Dilthey — como él mismo escribe — rechaza la psicología asociacionista «que pretende explicar la constitución del mundo espiritual según sus partes, leyes y fuerzas, como suelen hacer la física y la química con el mundo de los cuerpos».

Hay historia donde hay capacidad de valores, donde las impresiones o los fragmentos documentales son experimentados como un acontecimiento, un contenido vital, una «vivencia» (*Erlebnis*). *La Erlebnis es el fundamento de la nueva psicología, que concibe al hombre como estructura finalista.* Hay, en efecto, en nuestra estructura psíquica una aptitud para los valores, que la orienta en un sentido determinado. No son los objetos externos los que mueven al espíritu; la finalidad (teleología) viene dada por la capacidad que tenemos de vivir y experimentar los objetos en función de un fin. Nada escapa

(331) Citamos: *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910); *Intuición, filosofía y religión* (1911).

a la *Erlebnis*: todo contenido vital depende del estado de ánimo histórico que la ha engendrado. No hay un conocer puro, sin interés.

Pero la variedad de los individuos, según Dilthey, se reagrupa en estructuras psíquicas, complejos típicos, que se repiten y se reproducen. Dentro de estos tipos mentales, que imprimen un sello característico al arte, a la ciencia, a las costumbres, etc., y que la historia tiene el cometido de buscar, se insertan en un sistema de leyes los hechos individuales. A su vez, entre los tipos humanos y el ambiente físico y social (Dilthey conserva influencias positivistas) se establecen compenetraciones recíprocas; en todo hecho psíquico coexisten elementos individuales y elementos permanentes. Las proposiciones y los principios racionales brotan del hombre histórico, emergen (tanto los principios de la lógica aristotélica, como las categorías de Kant) de sentimientos vitales y de la necesidad de entender propia de determinadas épocas históricas. Según Dilthey, cada época tiene sus ideales y sus valores, que elabora también bajo la influencia del ambiente, y que recibe en herencia de las épocas precedentes. Cada generación tiene sus ideales jurídicos y políticos, sus gustos estéticos, sus usos y costumbres, etc. La nueva generación trae consigo su código de valores que se afianza contra el de la generación que la ha precedido. La filosofía es precisamente la perspectiva central que determina la formación de la cultura de una época. A diferencia de la religión, del arte y de las ciencias, la filosofía trata de penetrar el enigma de la vida y de abrazar la totalidad del mundo dado, organizando los materiales que le son ofrecidos por la experiencia histórica. Una filosofía representa la visión que tiene del mundo una época determinada y, por esto, se da más allá del hombre histórico con sus pasiones y sus sentimientos (332).

f) *El relativismo de Simmel y el ficcionismo de Vaihinger*. — Casi al mismo tiempo que Dilthey, Georg Simmel (1858-1918) recha-

(332) Oswald Spengler (1880-1936), en su obra *La decadencia de Occidente* (1918-1922), lleva hasta sus extremas consecuencias el historicismo de Dilthey: según Spengler, las estructuras históricas se suceden fatalmente (sin significado y sin finalidad, como las familias de la fauna y de la flora) y los valores que expresan caen en el ocaso y pasan como las flores y las hojas (relativismo absoluto). Toda «civilización» se halla caracterizada por una «forma», constituye un «universo formal», que abraza todas las manifestaciones de una época (arte, filosofía, religión, ciencia, etc.), nace, florece y muere. La civilización occidental es «fáustica» y su ley es la «fuerza». Esta civilización, expresada sobre todo por Alemania, está destinada fatalmente al ocaso. Spengler escribía esto después de la derrota de Alemania en la primera guerra mundial, que contempló el hundimiento del pangermanismo y del ideal político de Bismarck. Con el advenimiento del nazismo, Spengler vió de nuevo en Alemania la heredera de la civilización fáustica.

za la construcción de la filosofía y del sistema cerrado en nombre de las filosofías (*Introducción a la ciencia moral*, 1892-93; *Problemas principales de la filosofía*, 1918). Según Simmel, no hay, como para el idealismo trascendental, un Sujeto absoluto, sino que solamente existen espíritus individuales; por esto, no hay una visión total y universal del mundo, sino visiones parciales y particulares, las cuales, sin embargo, se configuran en formas universales del espíritu. Estas visiones, que tienen carácter de universalidad, son los grandes sistemas filosóficos. También para Simmel, las categorías a través de las que el espíritu humano crea su mundo son infinitas: siempre pueden revelarse nuevas categorías; ninguna categoría es impuesta por el dato y el mismo dato puede ser considerado según categorías diversas. El espíritu humano es actividad poligonal, de diversas caras, cada una de las cuales tiene sus particulares aspiraciones y exigencias. Las grandes visiones de la vida corresponden cada una a un grupo de estas necesidades. La filosofía, escribe Simmel, no es más que «reacción de las almas frente a la totalidad del ser, transcripción simbólica de inefables e insuprimibles aspiraciones humanas»; tendencia «a alcanzar la unidad que el espíritu necesita frente a la infinita multiplicidad, variedad, fragmentariedad y discontinuidad del mundo». La filosofía es la necesidad de «un punto de unidad» en el desorden y en los contrastes mundanales.

Partiendo de la concepción de Simmel de la verdad como «imagen» del mundo, relativa, móvil y naciente del seno mismo de la vida, que siempre puede engendrar nuevas verdades también relativas, no es difícil llegar a la conclusión de que los sistemas y las soluciones metafísicas no son más que *ficciones*. Es la conclusión de Hans Vaihinger (1852-1933), a la que llega bajo el impulso del pragmatismo y del empiriocriticismo o filosofía de la experiencia pura de Mach y Avenarius. Según Vaihinger, lo que no es experiencia desnuda y pura, es ficción. El hombre no puede satisfacerse únicamente con la sensación bruta y por esto se crea ficciones (libertad, inmortalidad, Dios, etc.) que son útiles en la vida práctica y le dan la ilusión de satisfacer sus exigencias más profundas. Los hombres obran como si las ficciones creadas por ellos mismos fueran realidad. Para Vaihinger y para la *Filosofía del como si* (que es el título de su obra principal, 1911), lo trágico de la vida reside en el hecho de que los conceptos de más alto valor, «*realiter* y no como ficciones, carecen de todo valor». Las verdades filosóficas, científicas y religiosas no son más que «mitos» o ilusiones útiles.

4. La pedagogía espiritualista de Förster

Crítico apasionado de toda clase de tendencias «laicas», cientistas y tecnicistas del pensamiento contemporáneo es el sociólogo y pedagogo alemán Friedrich Wilhelm Förster (1869), que concibe la obra educativa como una profunda misión moral y social, fundada en el principio teológico, unificador de toda forma de actividad del hombre. «La nueva pedagogía», dice él, «debe desarrollarse como ciencia y arte de la dirección de las almas y de la comunicación de la voluntad, no sólo para la guía de la juventud, sino para todas las clases y estados sociales» (*Educación y autoeducación*). La educación debe formar ideas claras y sólidas, pero sobre todo debe tratar de *reforzar la voluntad poniéndola en continuo ejercicio para que pueda permitir el triunfo del hombre en la lucha entre los sentidos y el espíritu*. Las escuelas deben cumplir su función de preparar para el ejercicio de la profesión, pero sobre todo deben alimentar, en la edad que de suyo está más dispuesta a ello, el interés por las cuestiones morales, evitando todo inútil enciclopedismo. La escuela debe educar el espíritu en el gusto por los valores y disponer a *todo* el hombre para su conquista.

5. El pensamiento francés

a) *El idealismo de Ravaisson*. — También en el tiempo en que el positivismo dominaba la cultura francesa, algunos pensadores, bajo la inspiración de Leibniz, de Hegel y de Schelling, trataron de renovar el idealismo; entre ellos merece ser atendido Félix Ravaisson (1813-1900), discípulo de Schelling en Munich (333).

Según Ravaisson, *el espíritu es libertad*, es decir, espontánea actividad creadora, organizadora de los múltiples elementos. El error del positivismo reside en no tener en cuenta el principio organizador de los factores elementales de la realidad. El espíritu, como síntesis organizadora, es el tipo de ser según el cual debemos interpretar el mundo natural. En el fondo del universo hay, pues, un principio organizador, que es libre actividad, de la que la necesidad mecánica es una manifestación secundaria. Toda la realidad es aspi-

(333) Su principal obra es el *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* (1837-1846). Citamos además: *Sobre el hábito* (1838), *Relación sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX* (1868).

ración hacia la Inteligencia, paso de la potencia al acto, como dice Aristóteles, en un incesante movimiento hacia la divina perfección. El pensamiento, dicho en pocas palabras, es, como actividad libre y creadora, el principio único que se descubre en las cosas y en nosotros: en las cosas como disperso en la naturaleza, en el hombre como concentrado en la personalidad y en la unidad de la conciencia, en Dios como perfección suprema y orden absoluto. Ravaisson admite que Dios es persona, cuya perfección resplandece en el mundo, pero niega que se pueda demostrar su existencia y conocer su naturaleza. Dios es conocido por una intuición del alma y por la intuición inmediata de la belleza y de la armonía del Universo. La metafísica de Ravaisson, espiritualístico-teísta, es de carácter intuitionista y anti-intelectualista.

b) *El neocriticismo de Renouvier*. — Ravaisson maneja motivos del espiritualismo leibniziano; otro maestro del pensamiento francés contemporáneo, Charles Renouvier (334), renueva, de modo sugestivo, el criticismo kantiano y lleva la exigencia crítica al mismo campo del positivismo. Renouvier, de acuerdo con este último, niega la existencia real de todo lo que se considere más allá de lo fenoménico: no existen más que representaciones que se presentan bajo el doble aspecto subjetivo-objetivo. Incluso lo que llamamos mundo material no es más que un conjunto de fenómenos, en cuanto que podemos concebir en él conciencias aunque sólo sean rudimentarias (forma de animismo). Pero, a diferencia del positivismo, para Renouvier, *entre los fenómenos no hay continuidad*. Por esto puede insertarse la libertad entre la causa y el efecto: *todo fenómeno es un nuevo comienzo, un acto libre*. Todo cuanto sobrepasa la experiencia implica un acto de fe; nosotros, entre libertad y necesidad, *optamos* por la primera, porque así nos lo imponen las exigencias de la vida práctica. Tenemos el *deber de creer* en la libertad y en la existencia de Dios. Renouvier elimina así el dualismo kantiano de razón práctica y razón teórica; todos los juicios son prácticos porque implican una adhesión de la voluntad.

Su método es el *análisis de la experiencia*; el principio de que parte es la reducción de la realidad a representación, es decir, a fenómeno. Todo fenómeno subsiste únicamente en relación a otros, a los que es «relativo»; por lo tanto, la afirmación de lo absoluto o cosa en sí es contradictoria, en cuanto pretende definir, por medio de relaciones, lo que no es relativo ni puede relacionarse. Los seres

(334) Nació en 1815 y murió en 1903. Citamos: *Ensayos de crítica general* (1854-1864); *Los dilemas de la Metafísica* (1903).

no son más que «conjuntos de fenómenos ligados por funciones determinadas» y la ciencia trata de establecer las leyes entre los fenómenos hasta lograr una síntesis única. Por lo tanto, de las leyes que Renouvier llama estructurales de la experiencia o «categorías», la primera es la *relación*, de la que son especificaciones todas las demás: número, extensión, duración, cualidad, devenir, fuerza, finalidad y personalidad.

En efecto, es en la conciencia (o personalidad) donde todas las relaciones posibles se encuentran definidas y coordinadas. De aquí el nombre de *personalismo* con que Renouvier ha definido su «fenomenismo crítico», que se diferencia del criticismo kantiano al añadir las dos categorías de la personalidad y de la finalidad. Puesta la relación como categoría madre e identificado el saber con el sistema de las relaciones (el «mundo» no es más que la síntesis total de las relaciones), a Renouvier le resulta fácil eliminar las antinomias kantianas, de las que acepta la tesis (el mundo es finito) y rechaza la antítesis (el mundo es infinito), porque es absurdo admitir un infinito totalmente en acto, lo que sería tanto como admitir agotado lo inagotable. Por el mismo motivo, el mundo, *finito* en el espacio y en el tiempo, es también *discontinuo* y *pluralístico*.

Renouvier excluye la «hipótesis» de la creación y acepta la de la emanación (panteísmo), pero su Uno o Dios es concebido como conciencia que tiende a salir fuera de sí; por esto es posible la pluralidad de las personas o conciencias y queda garantizada la independencia de los centros individuales, cada uno de los cuales es iniciativa de nuevos actos, es decir, libertad (335).

c) *El contingentismo de Boutroux y la crítica de la ciencia.* — Otros pensadores franceses combaten el positivismo sobre el terreno de la concepción de la naturaleza y, en la dirección trazada por Renouvier, hacen de la *libertad* el principio metafísico de lo real, la ley suprema del ser, del que la necesidad mecánica es sólo la apariencia y la superficie. Así, Émile Boutroux (1845-1921), en la obra

(335) Discípulo de Renouvier fué Jules Lachelier (1834-1918), profesor muy apreciado en la Escuela Normal Superior y autor de breves pero vigorosísimos ensayos, entre los que se halla *El fundamento de la inducción* (1872) y *Psicología y Metafísica* (1885). El problema de la relación entre la naturaleza y el espíritu y entre la necesidad y la libertad son resueltos por Lachelier a través de la deducción dialéctica del espíritu, que desemboca en la trascendencia de Dios. El realismo de Lachelier es *espiritualista* y *teísta*.

Otro notable representante del idealismo francés es Octave Hamelin (1856-1907), cuya obra fundamental es el *Ensayo sobre los principales elementos de la representación* (1901), donde elabora el idealismo dialéctico de Hegel. La influencia de Lachelier y de Hamelin sigue viva actualmente en Francia.

Sobre la contingencia de las leyes de la naturaleza (1874), se propone demostrar que ni entre las ideas ni entre las cosas existen ligámenes necesarios y absolutos. Necesario y absoluto sólo existe el principio de identidad, según el cual una cosa es igual a sí misma ($A = A$). Por lo que respecta al principio de causalidad, *el efecto nunca es idéntico a la causa, ya que, en concreto, nunca se verifican las mismas causas: cada caso es distinto de los otros, tiene una fisonomía irreductible a la ley general*. En otros términos, para Boutroux, es verdad que las distintas formas del universo se hallan subordinadas entre sí, pero la forma superior, precisamente por ser más perfecta, no es producida según la ley de causalidad, sino por un principio libre y creador. Por consiguiente, la ley general explica lo que se repite, pero deja escapar la novedad de cada creación. Es decir, *las leyes científicas dejan esfumarse la realidad viva y concreta y no tienen valor objetivo*. Los distintos órdenes de los seres naturales (físico, biológico, psíquico) no son deducibles entre sí, ya que cada uno es idéntico a sí mismo. Así, pues, cada orden, como efecto respecto a la causa, es *contingente*, es decir, hubiera podido ser distinto de lo que es o no ser de ninguna manera. La realidad natural es, como puede verse, una creación siempre nueva de la espontaneidad del universo. Los esquemas y símbolos de la ciencia (el conocimiento intelectualístico) no logran captar el principio creador de lo real, la verdadera esencia de las cosas, y por esto no tienen un valor cognoscitivo, sino sólo *utilitario*, es decir, que sirven para nuestros usos prácticos o, como dicen Mach y Avenarius, para economizar nuestras energías mentales.

Cuanto más inferior es una forma, dice Boutroux, tanto más dominada está por la necesidad causal; cuanto más se eleva hacia la forma superior (el pensamiento) más dotada está de libertad creadora. La ciencia no llega a penetrar en esta profundidad y, por tanto, no puede negar la libertad. Por otra parte, la filosofía no es capaz de probar la existencia de Dios ni de negarla; por esto se justifica la religión, que proclama la creencia en un Dios personal, al que hay que amar y servir.

En cambio, Émile Meyerson (1859-1933), polaco de origen y naturalizado en Francia, reivindica el valor teórico de la ciencia en todos sus escritos: de *Identidad y realidad* (1907) a su última obra *Del camino del pensamiento* (1931). Para Meyerson, la ciencia tiende a una comprensión profunda de la realidad, a la racionalización total de todos los fenómenos de la Naturaleza.

El método de la ciencia, según Meyerson, consiste en la reducción de lo diverso a lo idéntico; por esto su principio supremo es el de *identidad* o, mejor, el «proceso de identificación», esto es, la reduc-

ción de la mutabilidad y variedad de los fenómenos a la identidad y a la permanencia. Sin embargo, la ciencia no logrará jamás reducir la heterogeneidad cualitativa de los fenómenos a la identidad permanente: el proceso de identificación es hasta el infinito. En la realidad siempre permanece algo inexplicable, irreducible a lo idéntico, que mueve a la ciencia a intentar ulteriores procesos de unificación.

Pero, aun antes de Meyerson, la crítica de la ciencia fué instaurada en Francia y en Alemania por los mismos científicos, que, bajo el acicate de la crítica filosófica, pusieron en discusión el valor de sus teorías. Así tenemos al matemático Henri Poincaré (1854-1917), que en su obra *La ciencia y la hipótesis* (1902) niega que existan principios *a priori* y verdades universales y necesarias (se puede, en efecto, construir una geometría no euclidiana). Sólo por comodidad escogemos algunos principios o postulados que constituyen el punto de partida de los sistemas científicos, pero no porque sean verdaderos necesaria y objetivamente.

d) *El intuicionismo de Bergson.* — La reacción idealista contra la ciencia y el intelectualismo científico encontró su expresión más genial y original en el *intuicionismo* de Henri Bergson (336), cuyo pensamiento ha tenido y continúa teniendo una influencia mundial. Aunque era discípulo de Ollé-Laprune y de Boutroux, sintió la atracción del positivismo y del evolucionismo de la época, pero, bajo la influencia de Boutroux, supo sacar del positivismo insospechados motivos idealistas. Es más, Bergson puede considerarse como la reacción más vigorosa frente al *cientismo*, esto es, contra aquel empirismo evolucionista francés de la segunda mitad del siglo XIX. Del mismo pensamiento francés de dicho siglo pudo sacar Bergson motivos de inspiración frente al cientismo, y otros para su crítica, precisamente del psicologismo de Maine de Biran, de la filosofía de la libertad de Ravaisson, del neocriticismo de Renouvier, del contingentismo de Boutroux, etc. Adviértase que la filosofía francesa ha tenido siempre dos direcciones fundamentales: una de tipo cartesiano, racionalista, y otra de tipo pascaliano, intuicionista: *espíritu geométrico* y *espíritu de fineza*. Bergson representa el desquite del antiintelectualismo, la reacción frente a la tradición cartesiana, de la

(336) Henri Bergson, de familia israelí oriunda de Irlanda, nació en 1859 en París y fué discípulo de Ollé-Laprune y de Boutroux en la Escuela Normal Superior, donde enseñó a continuación (1897-1900). Hasta 1921, año en que se retiró espontáneamente de la enseñanza, enseñó en el Colegio de Francia, siendo maestro de gran fama. Murió en París en 1941. Escritos principales: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889); *Materia y memoria* (1896); *La evolución creadora* (1907); *Duración y simultaneidad* (1927); *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932)

que se hallaba impregnado el ambiente filosófico francés, y frente a la «raison raisonnante», que había encontrado en el cientismo su última encarnación. Desde este punto de vista, Bergson (como Blondel y otros pensadores franceses contemporáneos, en otro sentido) representa el desquite de la *conscience* contra la *raison*. Su sistema es intuicionista, pero no irracionalista: *la intuición no excluye una racionalidad concreta*. / 3

Una cosa es decir lo que es un objeto, describirlo y expresarlo en símbolos, y otra penetrar en su interior, captar su profunda esencia, que no se expresa por medio de símbolos. Y con esto quedan señalados los dos métodos: el primero es el método del *conocimiento por conceptos* (análisis y síntesis, inducción y deducción), propio del intelectualismo filosófico y científico, conocimiento simbólico, extrínseco, abstracto y relativo; el segundo es el método de la *intuición* inmediata, conocimiento intrínseco, concreto y absoluto. Hasta ahora — dice Bergson — la ciencia y la filosofía han sido como dos puentes, por cuyos ojos discurría la corriente de la realidad viva: la intuición se coloca en medio de las corrientes aguas del río de la vida y capta su realidad en una experiencia inmediata. «La realidad es un proceso de perenne creación, sin principio ni fin, que no presenta dos veces la misma fisonomía, sino que muestra en cada instante un aspecto original e imprevisible: es un flujo incesante, en el que nada persiste, una continuidad móvil y viva, sin división alguna de partes». Este proceso creador es captado por la *intuición*, que nos zambulle en la corriente móvil de la realidad y nos libera de los esquemas abstractos de la razón, que rompen y *solidifican* la movilidad de las imágenes, haciendo de estos fragmentos de experiencia *cosas* de la Naturaleza, puestas en el espacio unas junto a otras. Conocer por intuición significa *vivir por dentro* una cosa, y por esto el intuicionismo es un modo absoluto de conocer, diverso del modo relativo del *análisis*. *La intuición es una especie de simpatía intelectual que nos lleva al interior de un objeto y nos lo hace aprehender en su esencia, más allá de toda traducción o expresión simbólica* del tipo de las de la ciencia positiva, que se limita a retratar los objetos extrínsecamente. Por esto: 1) de un lado, las teorías científicas, las doctrinas filosóficas y los dogmas religiosos son símbolos abstractos, relativos, oscuros (a quienes escapa la realidad profunda, concreta y verdadera), elaborados por la inteligencia con fines prácticos; 2) y, de otro, solamente la intuición es el tipo del conocimiento concreto y absoluto, es decir, metafísico.

Mediante la intuición conocemos, al menos, la realidad de nuestro yo, que permanece en el tiempo, fluye, vive sin solución de continuidad. La esencia del yo, como la del Universo, es *duración real*,

transcurrir perenne, en que los diversos estados se compenetran en una unidad. La introspección nos muestra cómo nuestra vida espiritual no es más que experiencia íntimamente vivida de algo que dura a través y a pesar del cambio. El espíritu es un deslizarse por entre el tiempo, *duración psicológica* o real. Si logramos penetrar más allá del *yo superficial*, fragmentario y dividido en muchos actos psíquicos, más allá de la congelada capa de los estratos exteriores de la conciencia, captaremos una continuidad y una sucesión de movimientos y de estados sólidamente organizados y animados por una vida común, en la que está todo nuestro pasado engrosándose con el presente (*conciencia es memoria*), y descubriremos nuestro yo profundo, esto es, nuestra vida unitaria, permanente y, sin embargo, siempre nueva.

La fuente inagotable de la que manan todas las cosas en su flujo perenne, tanto las espirituales como las materiales, es el *impulso vital* (*élan vital*), un impulso (diferente de la evolución mecanicista) que no es substancia, sino *fuerza*, que produce evoluciones siempre nuevas y formas mejores. Las fuerzas originariamente indivisas en el impulso vital, sucesivamente se despliegan en direcciones diversas, algunas de las cuales se desenvuelven con mayor perfección, mientras otras se detienen en su forma inicial. El impulso vital primitivo se divide primero en la vida vegetativa y en la vida animal, en donde están indiferenciados y casi adormecidos el instinto y la inteligencia. Sucesivamente, en los animales se forma sólo el instinto y en el hombre se desarrolla la inteligencia. El impulso vital se eleva en el hombre hasta la conciencia y la libertad, pero se mengua el instinto, la facultad que capta la esencia de las cosas, dado que la inteligencia sólo conoce relaciones conceptuales y no objetos reales. Sólo el instinto es capaz de darnos a conocer las cosas reales, pero está privado de conciencia. Por tanto, *es necesario unir instinto e inteligencia en aquella facultad, la única cognoscitiva y metafísica, que se llama intuición*.

Al impulso vital primitivo le da Bergson algunas veces el nombre de Dios, «el centro del que surgen los mundos infinitos, como las chispas de un inmenso fuego, con tal que no se considere este centro como una *cosa*, sino como una continuidad de surgimiento. Dios, así definido, no tiene ninguna finitud: es vida incesante, acción, libertad».

Bergson trata el problema moral y el de la religión en una de sus últimas obras, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Partiendo de la antítesis materia mecánica e impulso vital, Bergson distingue entre *moral estática* y *moral dinámica*. La obligación es propia de la moral estática, impuesta por la sociedad, de una vida regulada, sin iniciativa ni esfuerzo. La segunda es la moral del espíritu

de sacrificio y de caridad; es la moral de los místicos, que siempre han trazado el movimiento y el avance de las sociedades civilizadas. Las dos morales, encontrándose, forman la síntesis propia de la Humanidad, situada a un nivel determinado «más elevado que una sociedad animal, en la que no habría más obligación que la fuerza del instinto, pero menos que una reunión de dioses, en donde todo sería impulso creador. Considerando las manifestaciones de la vida moral así organizada, se hallarán en perfecta cohesión, siendo capaces por ello de ser reintegradas en los principios de donde proceden. La vida moral es una vida racional».

De modo semejante, hay una *religión estática* o cristalizada y una *religión dinámica* o creadora. Al hombre, además de haber sido dotado de inteligencia, le ha sido dada también la facultad de *fabulación*, que neutraliza los peligros a que le expone el poder disolvente de la inteligencia. La religión estática, social y gregaria, tiene su origen en la fabulación. El conjunto de fantasmas y personificaciones (imaginaciones de entes extranaturales, poderes ocultos o personas reales), producidos por la imaginación, forman el contenido de la religión estática, que es, por tanto, «una reacción defensiva de la Naturaleza contra lo que podría ser deprimente (inevitabilidad de la muerte, desaliento ante lo imprevisto) para el individuo y disolvente (fines egoístas) para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia».

Pero, además de la mitología *de los dioses*, hay la religión *de Dios* creador, la *religión dinámica* o interior, con la que el hombre penetra en la corriente del impulso vital. La religión dinámica es supraintelectual, experiencia mística, «singular y privilegiada», de muy pocos (santos y héroes). Los grandes místicos, encarnación de la religión dinámica, son almas que cesan de girar en torno a sí mismas, que se escuchan, que sienten dentro de sí la indefinible fuerza que les mueve a avanzar, que sienten a Dios y a sí mismas en Dios. El místico, a través de Dios y por Dios, ama a toda la Humanidad con un amor divino. Por encima de la sociedad natural, producida por el egoísmo de las razas, nace el concepto de la *sociedad humana total* (337).

(337) Discípulo de Bergson fué Eduard Le Roy (1870-1954), cuyo nombre está vinculado a la crítica del valor cognoscitivo de las ciencias (el conocimiento científico persigue determinados fines prácticos; los conceptos matemáticos son una creación nuestra y por esto carecen de un valor absoluto) y a las aplicaciones que él hizo del *pragmatismo* y de su concepto de filosofía (como «vivencia inefable») al dogma, a propósito del cual afirma que el método tradicional discursivo e intelectualista es insuficiente y ha de ser substituido por el intuitivo, experimental y vital. Los dogmas tienen un valor práctico, valen como normas para la acción y para la vida (*Dogma y crítica*, 1907), es decir, tienen una *eficacia moral*.

e) *Corolarios pedagógicos del contingentismo y del intuicionismo.* — El contingentismo de Boutroux y de los otros críticos del determinismo científico, lo mismo que el intuicionismo de Bergson, han ejercido notable influencia y tienen su importancia incluso en el campo pedagógico. En efecto, poner el impulso vital como ley de la vida y la libertad como fundamento del devenir cósmico, y reivindicar el valor metafísico de la intuición, significa potenciar *cuanto de variado, libre, creativo y nuevo hay en la actividad del espíritu*. Rechazada la representación del mundo como necesidad por estos pensadores, el concepto de ley o de norma educativa asume un valor distinto. *La norma ya no es entendida como el término al que el alumno ha de adecuarse, sino como el ritmo de su continuo crecimiento y de su progreso creativo*. La misma obra educativa asume el significado de un momento del espíritu, de una producción continua de valores; ya no se entiende como una acción directa y, por así decir, plasmadora, en virtud de la cual, aun en el ámbito de la libertad de la persona, el alumno deba o pueda de algún modo configurarse con relación a un plan y formarse según unos principios; sino como un estímulo, como una instigación inicial, para que el espíritu proceda libremente y se desarrolle según las propias leyes autónomas.

Boutroux trata de modo específico el argumento y desarrolla estos conceptos en algunas conferencias (recogidas bajo el título de *Problemas de moral y de educación*). Según este autor, la condición indispensable y casi suficiente para que se pueda educar es la perfecta comunión entre docente y discente, realizada a través del *amor*, que, en cuanto excluye toda forma de violencia sobre el alumno, le da la posibilidad de desarrollar las mejores cualidades del propio carácter. Éste es, para Boutroux, el fin primario de la educación, que hay que hacer prevalecer sobre la desnuda y sofocante instrucción. *La cuestión de la eficacia de los distintos expedientes educativos es superada por la comprensión de una educación según la ley del amor y que tiende, más que a instruir, a dejar noblemente que el espíritu viva*. Sin embargo, Boutroux sugiere como expedientes didácticos eficaces la interrogación en forma amable y paternal y la lectura en voz alta, para la que propone cánones y preceptos muy semejantes a los transmitidos por la retórica de las escuelas del siglo xvii.

El intuicionismo bergsoniano se presta a no pocas sugerencias para la pedagogía, siendo como es enemigo de todo cientismo escolar y de todo normativismo extrínseco, así como también respetuoso de la libertad del espíritu, que es autocrecimiento y autoformación.

f) *La metafísica del hombre interior de Gratry.* — La tradición

pascaliana y del Oratorio (Malebranche) no sólo obró (secularizada) poderosamente con Bergson dentro del positivismo para transformarlo de una manera radical, sino que se conserva viva, aunque con anterioridad y como corriente secundaria, en la misma Francia del siglo XIX y con espíritu cristiano-católico. Su más alto exponente es el padre oratoriano Alphonse Gratry (338), escritor religioso y pensador profundo, aunque no riguroso.

Para Gratry, opuesto al ambiente positivista de su tiempo, la filosofía es metafísica y la metafísica es esencialmente (en el sentido de la mejor tradición agustiniana) problema de la persona humana y de la existencia de Dios-Persona. Para el hombre, el problema de Dios no es un problema cualquiera, sino el problema esencial: de tal modo está enraizado en las fibras más hondas del hombre, que no puede ser pasado por alto.

Gratry distingue en el hombre tres facultades: una primaria, el *sentido*, y dos derivadas, la *inteligencia* y la *voluntad*. El sentido es triple: *externo*, mediante el cual el sujeto se percata de la realidad de su cuerpo y de las cosas; *interno*, por el que se siente a sí mismo y a sus semejantes, y *divino*, con el que encuentra a Dios en el fondo de su alma. Hay, pues, entre el hombre y Dios una relación primaria (anterior a todo conocimiento) y radical, en cuanto el hombre tiene en Dios su fundamento y raíz, de la que el alma saca la fuerza que le hace ser lo que es. Así Dios «sostiene» al hombre, que vive apoyándose en Él. El presupuesto de todo conocimiento de Dios está en este sentido divino que se halla en la raíz misma del hombre. Por tanto, quien niega a Dios (el ateo) no se conoce a sí mismo, no sabe lo que se dice, es un *insipiens* en el sentido de San Anselmo, se halla «fuera de sí». La soberbia y la sensualidad son las causas de este desconocimiento de Dios, que antes que nada es desconocimiento de sí mismos.

g) *La certeza moral de Ollé-Laprune*. — La herencia de Gratry fué recogida por Léon Ollé-Laprune (339), que reivindica la integridad concreta del hombre como sentimiento, voluntad y razón. El hombre debe filosofar, caminar hacia la verdad con todo su ser; el acicate que lo mueve es la profunda aspiración a Dios. De aquí la importancia decisiva que Ollé-Laprune atribuye a la introspección

(338) Nació en Lille en 1805, renovó el Oratorio y fué profesor de Teología moral en la Sorbona. Murió en 1872. De sus obras citamos *El conocimiento de Dios, El conocimiento del alma, La moral y la ley de la historia*.

(339) Nació en París en 1839 y fué profesor de la Escuela Normal Superior. Murió en 1898. Sus principales escritos: *De la certeza moral* (1881); *El valor de la vida* (1895) y el *Ensayo sobre la moral de Aristóteles* (1869).

para el conocimiento de la realidad: *la filosofía se funda sobre el conocimiento interior y el problema de la vida se resuelve en la experiencia moral*. En efecto, poseer la verdad es vivirla moralmente: el «buen querer» es la condición de la filosofía que Ollé-Laprune llama *filosofía integral*. Ésta no puede ignorar la religión sin peligro de quedar incompleta, de empobrecerse en la aridez de una investigación abstracta o de hacerse estéril en la duda. Filosofía y religión no se contraponen, antes bien hay una filosofía cristiana que no ha de entenderse en el sentido de una posible deducción de los principios racionales a partir del dogma, sino en el de una razón siempre distinta de la fe, pero penetrada por una fe activa. La *voluntad* interviene en el conocimiento teórico, elige, decide e integra cuanto hay de racional en la fe moral. Por esto la *certeza moral* se da en un ser racional y moral, es asentimiento de la razón y consentimiento de la voluntad.

El límite de esta posición no está tanto en el punto de partida (por la introspección debe comenzar la filosofía), que es más bien una de las verdades del platonismo perenne, cuanto en el modo acrítico con que Ollé-Laprune asume esta posición: parte de lo inmediato, de un saber implícito, del dato del sentido común. Por lo tanto, la búsqueda filosófica no es crítica o duda, sino examen o clarificación del dato, en el que... todo está ya dado. El problema crítico del conocimiento se resuelve en una psicología del sentido común.

h) *La filosofía de la acción de Blondel*. — El discípulo de Ollé-Laprune, Maurice Blondel (340), con su «realismo integral» desarrolla y profundiza el pensamiento del maestro. Con la primera *Action*, Blondel reacciona frente a un determinado y difundido ambiente filosófico y cultural, del que formaban parte el diletantismo subjetivista de Rénan y el positivismo de Taine, así como también un neocristianismo, progenitor de la crisis modernista. En aquel ambiente maduró el problema de la acción. La especulación meramente teórica o «racional» le parece a Blondel inadecuada respecto a lo esencial

(340) Nació en Dijon en 1861 y murió en Aix-en-Provence en 1949, ciudad esta última de cuya Universidad fué profesor. En 1893 publicó la célebre tesis doctoral *L'Action*, que fué objeto de discusiones de carácter más bien teológico y religioso que filosófico. Blondel ha sistematizado su pensamiento en la trilogía: *El Pensamiento* (1932-34); *El Ser y los seres* (1935); *La acción* (reelaborada en 1936) y en los dos volúmenes titulados *La filosofía y el espíritu cristiano* (1944-45), obra que quedó incompleta. Después de su muerte se publicó el volumen *Las exigencias filosóficas del Cristianismo* (1950). Recordamos además su obra *Lucha por la civilización y filosofía de la paz* (1947).

de la vida y al contenido inmenso de lo que la acción puede realizar. La tesis del año 93 es uno de los episodios de más relieve de la crítica (prolongada sin solución de continuidad) del determinismo científico, del positivismo, del llamado idealismo positivista y del idealismo. Todo el esfuerzo de Blondel se ha volcado a profundizar el dinamismo integral del espíritu, solicitado y estimulado *desde dentro* a trascenderse, no hacia cualquier cosa, sino hacia una plenitud de realidad espiritual que le es íntima y que le sobrepasa. Lo trascendente no es algo exterior al espíritu, sino la vida de su vida.

Todo ser racional, dice Blondel, aspira a construir una cierta *unidad interior*. La unidad espiritual es «dinámica» y no estática, «concreta» y no abstracta, no es un dato sino un término. La filosofía procede del presentimiento de esta unidad, pero su camino es arduo. La filosofía ha de ser realizada conservando los relieves de la experiencia; es decir, se trata de fundar la diversidad en la unidad, la cohesión en la heterogeneidad. Es el problema total de la filosofía total, en cuanto que afronta la experiencia externa, el orden del Universo, la vida intelectual, moral y religiosa. ¿Puede encontrarse la solución del problema en el reino de la pura logicidad? Blondel responde que no. Esta tarea compete a la acción, que encauza el infinito poder de la libertad en una dirección precisa, y que somete la voluntad a la «estricta simplicidad de un único resultado». El dinamismo de la acción resuelve, aunque momentáneamente, el antagonismo de las tendencias en una síntesis que integra las más diversas, concilia las incompatibles, y tiende a refundir las energías para armonizarlas de un modo diverso. La acción «es una concentración sistemática de la vida que se halla difusa en nosotros». Por consiguiente, es constructiva y creadora, es algo nuevo: fusiona y modela las divergencias y las antítesis. Por el contrario, «la lógica formal excluye, sin conservar, lo que encuentra de contradictorio». Así, el dinamismo de la acción edifica la estructura del Yo, organiza la síntesis de las energías vivas de su vida compleja, dirigiendo las fuerzas divergentes hacia un mismo resultado.

¿Significa acaso esto la abolición de la «lógica de los conceptos»? No, significa simplemente que hay una lógica más comprensiva, la *lógica de la vida moral*. La *lógica de la exclusión* es un momento funcional de la *lógica de la integración*. Sobre el plano lógico o abstracto, las relaciones entre los posibles son, o de conveniencia o de exclusión recíproca; sobre el plano de la acción, que tiene en cuenta la oposición lógica de los contrarios, los posibles, que se excluyen como conceptos, se integran de manera más profunda en la síntesis que realiza la acción con su eficacia constructiva y transformadora.

¿A qué tiende y adónde va nuestro dinamismo integral? Al «mis-mo principio universal de todo bien», según una expresión de Santo Tomás, «va camino del único que puede satisfacer las peticiones y el clamor de nuestro dinamismo, hacia su fin supremo». Además, tal aspiración se siente aun cuando no se conoce distintamente. La acción se exterioriza, se realiza, se individualiza, se hace persona, familia, sociedad, patria, humanidad, pero en cada realización particular su necesidad de conocerse y su vocación moral surgen de una necesidad más profunda, localizada en el fondo: la *vocación religiosa*, su destino trascendente. Tal dinamismo hace nacer la «persona» en el «individuo». La persona sólo se constituye asignándose un fin extrapersonal. Tiene incluso muchos fines extrapersonales, pero todos se hallan sustentados por el único verdaderamente supremo, hacia el que convergen y que los trasciende a todos ellos, ya sean la familia, la sociedad, la patria o la humanidad. El fin absoluto que constituye a la persona es Dios: sin Él, la persona y los fines que ella realiza se pierden. Filosofar es seguir el dinamismo integral de la acción del espíritu, que es el ser originario, el *implicite enveloppement* que trasciende siempre los resultados de su análisis.

El espíritu está constituido por una dimensión originaria, garantía de su libertad, esto es, de su libre elección: la inconmensurabilidad de lo infinito a lo finito. Pero tal inconmensurabilidad no podría advertirse sin la idea de infinito, que ninguna experiencia exterior o combinación de conceptos o un proceso de abstracción le pudo dar jamás, porque el infinito de que se habla no es naturalista ni formal. La presencia de tal idea le permite no identificar su destino con el de las cosas, poder medir cada cosa encontrándola siempre más corta que la medida inconmensurable. Entonces, de los determinismos parciales emerge la libertad, y la *opción* es posible: el espíritu está capacitado para elegir.

La idea viviente del infinito redime la acción y anima el pensamiento. Prescindir de ella es negar el principio constitutivo del dinamismo integral de nuestro espíritu y traicionar el pensamiento que tenemos de la realidad superior, de Dios.

Pensamiento, acción, ser: todo ello constituye el espíritu, todo lo real, que no es estático, sino dinámico; pero de un dinamismo orientado por la presencia de una Realidad trascendente, que es su causa y su fin. Ningún ser tiene la posibilidad de destruir tal presencia. Ella lo sollicita, lo estimula, lo apremia. Ella apremia a la voluntad y la constriñe siempre a superarse, a no pararse, a vencer las resistencias, a actuar su ritmo incesante con su cooperación. Pero la *voluntad volente* o profunda tiene siempre sed de plenitud, sobrepasa de modo invencible a la *voluntad querida* porque jamás pudo

ser por sí lo que quiso ser —, en el acto de dar su asentimiento a la perfección real presente y, al mismo tiempo, trascendente. Aquella estimula el pensamiento como «pensamiento cósmico», como «pensamiento psíquico», como «pensamiento pensante» en la búsqueda de la «coherencia total» y de la «unidad universal» que todos los objetos unificados no alcanzan a realizar; y por esto el pensamiento siempre está dotado de una «deficiencia congénita», y en todo tiempo se halla inquieto por conseguir una «plenitud beatificadora». Apremia a los seres, a cada ser, a que busquen su verdadera y completa realización, en cuanto que la *existencia* es su aspecto externo, y no su aspecto interno, su *consistencia*, que no reside en lo que son de hecho en un momento dado, sino en una *norma interna* y trascendente que constituye su «armadura secreta y viviente». La persona se realiza superándose: su «consistencia» reside en la relación viviente de toda ella con Dios (341).

i) *La pedagogía de los filósofos de la acción: Laberthonnière.* — Conceptos análogos en parte a los del contingentismo y del intuicionismo aporta al campo educativo la filosofía de la acción. En efecto, también ella parte de la *crítica del intelectualismo*, que trata de transformar la educación en pura erudición y en ejercicio técnico del intelecto. Pero la polémica antiintelectualista no se lleva a cabo para reivindicar cualquier libertad del espíritu, sino *para afirmar*

(341) Con la posición blondeliana de la *Acción* del año 93 (pero no sólo con ella) guarda relación el movimiento de reforma del Catolicismo, conocido con el nombre de *Modernismo*, que tiene más importancia desde el punto de vista religioso que desde el filosófico. Dicho movimiento, por una parte, se halla emparentado con el historicismo y, por consiguiente, con el idealismo (recuérdese la sucesión Hegel-Feuerbach-Strauss-Rénan-Loisy) y, por otra, se configura en una forma de pragmatismo (el pragmatismo religioso de Le Roy, del que hemos hecho mención). Las tesis fundamentales del modernismo son: a) *método de la immanencia*, es decir, Dios no es una realidad conclusa contemplada por el intelecto, sino vida inagotable que se realiza a través de nuestra actividad espiritual; b) *evolución del dogma*; c) aplicación del más riguroso *método histórico* a la interpretación de los textos sagrados; d) reforma de la jerarquía eclesiástica (democratización de la Iglesia). Tanto Newman como Ollé-Laprune y Blondel están lejos de estas posiciones modernistas; el mismo concepto blondeliano de «tradición viviente» dista de la teoría de la evolución del dogma propia de Alfred Loisy (1857-1943) y en parte de Lucien Laberthonnière (1860-1932) y del pragmatismo de Le Roy. Loisy aplicó a la interpretación de la Biblia el método histórico, llegando a la conclusión de que la resurrección de Cristo, los milagros, etc., no son hechos históricos, sino visiones históricas de la conciencia cristiana, alegorías vividas interiormente por los Evangelistas y por los primeros cristianos. Mucho más moderado fué Laberthonnière, del que hablaremos en seguida.

las potencias suprracionales, cognoscitivas y constructivas, que acompañan y ayudan al proceso cognoscitivo del espíritu, es decir, para reivindicar el valor formativo de la fe religiosa. La misma ciencia tiene necesidad de la fe y sólo en ella actúa el hombre su integralidad en cuanto que es Dios el que guía su vida, la inspira y le proporciona el imperativo y la norma interior. La fe implica un acto de voluntad y se pone en comunicación con el mundo de los valores sobrenaturales, que también exigen voluntad para ser realizados y alcanzados.

Por consiguiente, la educación, en cuanto espiritual, debe ser educación de la voluntad; de aquí la necesidad de conciliar la libertad del educando con una enérgica educación de la misma voluntad, en cuya fuerza reposa la posibilidad de la fidelidad a la fe, de su traducción en verdad viviente. En pocas palabras, *el poder de la voluntad es el instrumento supremo e indispensable que, garantizando la fe, garantiza el arte de vivir.* Por lo tanto, el educador debe habituar al educando a querer enérgicamente, de un modo positivo y en línea ascendente, no por deficiencia o por error.

A estas alturas surge el problema de *la relación entre la libertad y la autoridad* en la obra educativa, del que se ha ocupado de un modo particular y en el ámbito de una educación católica, Lucien Laberthonnière, uno de los filósofos de la acción.

Según Laberthonnière (en *Teoría de la educación*), una verdad (y sobre toda la religiosa, que es la que decide la vida de los individuos), puede imponerse desde fuera, pero a condición de que tenga una resonancia interior, es decir, de que sea *aceptada por la conciencia*; todo lo contrario sucede cuando no es presentada como verdad empeñativa, sino impuesta a la fuerza. La voz de lo divino es íntima e intrínseca al espíritu del hombre, es algo que le pertenece; *por consiguiente, tiene derecho a actuar enérgicamente una autoridad que repita con claridad, y una vez fijada en su verdadera interpre-*

Como puede verse, el modernismo, como reforma de la doctrina, del método exegético y del concepto de autoridad en el seno de la Iglesia católica, es mucho más que un movimiento reformador del Catolicismo. La Iglesia de Roma, en su secular historia, ha absorbido cuantos movimientos reformadores han permanecido dentro del cuadro y del espíritu de la doctrina católica, pero el modernismo no podía ser aceptado en bloque. En pocas palabras, no se trataba de introducir en la Iglesia lo moderno y asimilarlo sin que el Catolicismo dejase de ser tal, sino de asimilar el mismo Catolicismo y la Iglesia a métodos históricos y a teorías filosóficas y políticas, que les habrían hecho perder su propia fisonomía. La encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre de 1908 de Pío X condenó el «agnosticismo» y la «inmanencia vital» de los modernistas.

tación, *la verdad a la que el hombre aspira desde su interior*, elevándolo por encima de sí mismo. Tal acción, más que violarla, potencia la autonomía del hombre, le ayuda a aplicar concretamente su libertad y a descubrir la verdad y a Dios. La verdad no se conquista con el razonamiento, sino con un acto de fe; no es una abstracción que se capte con el intelecto, sino que es buena voluntad, amor, caridad.

6.3

j) *El voluntarismo de Sorel*. — Georges Sorel (1847-1922), también filósofo de la acción, es uno de los maestros del sindicalismo moderno y uno de los críticos más agudos del marxismo. De sus escritos (*El porvenir socialista*, 1900; *Las ilusiones del progreso*, 1908; *La descomposición del marxismo*, 1908; *Materiales de una teoría del proletariado*, 1919, etc.), el más significativo es el titulado *Reflexiones sobre la violencia* (1908). Su pensamiento político-social se halla fuertemente influido por Bergson y por el bergsonismo, así como también por las filosofías de la acción y de la vida, entre las que es preciso señalar la suya. Esto explica su desprecio por la democracia, expresión de la mediocridad burguesa y su crítica severa de los «dogmas charlatanescos del siglo XVIII». En esta condena del egoísmo mediocre, cuya expresión es la democracia, y en la contraposición de la lucha heroica, de lo excepcional y de lo vital, Sorel concuerda con otros representantes de la «filosofía de la vida», tales como Nietzsche, Ortega, etc.

El punto de contacto esencial entre Sorel y Marx es la lucha de clases como eliminación radical de la sociedad capitalista; por lo demás, la «filosofía» soreliana se mueve en distinto sentido al de la marxista y precisamente se desarrolla sobre la base de un voluntarismo absoluto: la historia es devenir, acción, libertad, que se conquista a través de la lucha violenta. De aquí el tema central de la doctrina de Sorel, la contraposición entre «mundo fantástico» y «mundo histórico»; el primero, negación del segundo, depende de nuestra actividad, es creado por nuestra voluntad y, por esto, hace posible la libertad. Obrar y ser libres es crearse un *mito*, que, sentido y querido por la masa, se hace social. El mito se opone a la *utopía*, producto del «intelecto» y no de la voluntad, modelo o ejemplar (en el sentido platónico) de una sociedad perfecta, con la que se comparan las existentes (históricas) para reformarlas o corregirlas. Por el contrario, el mito no modifica el mundo histórico, lo destruye; no se adapta, revoluciona; no se demuestra si se refuta, se realiza con la lucha de clases y la violencia. De este modo, el voluntarismo de Sorel traslada al socialismo del plano intelectualista y reformista de la utopía (también el marxismo, según él, se halla recargado

de elementos utópicos) al del mito o de la voluntad apasionada, de la acción libre, que, exaltada por el mismo mito, irrumpe y destruye la situación histórica a través de la lucha de clases total y violenta. Éste es el *sindicalismo*, en el que Sorel ve la expresión más alta del socialismo, la afirmación de las virtudes heroicas del proletariado, del impulso vital, que únicamente la guerra abierta y violenta puede salvar de las mortificaciones inevitables con que quisieran refrenarlo el reformismo y las concesiones parciales. A la *violencia* le debe el socialismo «los altos valores morales con que ofrece al mundo moderno la salvación». En efecto, además de expresión de energía vital y de la potencia de acción, la violencia es afirmadora de valores morales, en cuanto que destruye la *fuerza*, que es propia de la sociedad y del Estado burgueses: la fuerza es de los débiles y oprime la libertad, la violencia es de los héroes que, negada la fuerza, hacen posible una sociedad de hombres libres; la fuerza, podría decirse con Bergson, es de la moral «estática», la violencia lo es de la moral «dinámica», que es impulso y heroísmo. El mito capaz de alimentar, según Sorel, la lucha de clases y de mantenerla en un estado continuo de incandescencia es la *huelga general*, lo único que puede tener despierta la combatividad del proletariado y marcar el paso de la sociedad capitalista a la socialista; que, por cierto, es mucho más que un paso: es una «catástrofe», algo «grave, temible y sublime», el resultado de una poderosa energía espiritual. Y no tiene importancia que el mito se realice o no, ya que su valor está en ser suscitador de la acción. Así, *Sorel da a la lucha de clases y al socialismo un alcance no ya económico sino espiritual*; sin embargo, su «mito», que prescinde de toda situación de hecho y que pretende ser la expresión del anti-intelectualismo, es también una construcción intelectualista y, por esto mismo, una utopía en un sentido que por cierto no es el mejor del término.

Sorel ha ejercido una gran influencia sobre el movimiento social francés e incluso sobre el comunismo ruso como también, en Italia, sobre el fascismo, que vió en él, además de un sociólogo voluntarista y de caracteres nietzscheanos e incluso «dannunzianos», al crítico de Wilson y de Versalles, al mantenedor de las reivindicaciones italianas.

6. El pensamiento español

a) *La generación del 98 y Miguel de Unamuno*. — El esfuerzo de Jaime Balmes (1810-1848) por renovar la escolástica tradicional quedó casi aislado; por su parte, el llamado *krausismo*, una forma

de hegelismo de importación y, por tanto, extraño a la tradición española, dió un solo pensador de relieve. Esta situación de decadencia de España suscitó contra el conservadurismo mediocre una reacción que encontró su más genuina expresión en la llamada «generación del 98», con que se suele designar a un grupo de artistas y de escritores que tienen ciertas características semejantes: europeización (a excepción de Unamuno) y renovación de España por amor a España, ansia de mejoramiento y de nuevo esplendor, una religiosidad no confesional íntimamente vivida, etc. Este movimiento, que sobre todo fué artístico y literario (y de notable importancia en tal sentido), nos interesa desde el punto de vista filosófico sólo por Miguel de Unamuno (342), la personalidad más rica y compleja y también más genial de la España contemporánea.

Como Kierkegaard, *Unamuno está por el individuo, por la persona humana*; como Kierkegaard también, al que él estudió y conoció antes que los demás, es alma profundamente religiosa, enemigo declarado de la razón racionante, amigo de la soledad. Sin embargo, a diferencia del danés, el pensador español se halla lejos de preocupaciones teológicas y su *voluntarismo, irracionalista y fideísta, es a veces puro pragmatismo*. Además, hay en Unamuno un sentido inquieto de la vida, un misticismo ardiente y sincero, y no un teologismo sombrío como en Kierkegaard.

Teniendo en cuenta estas exigencias, se esclarece la concepción unamunesca de la vida en sus presupuestos y en sus consecuencias. Presupuesto radical es la antinomia entre la razón y la vida: *la razón es enemiga declarada e irreductible de la vida*. La razón es identidad, permanencia, universalidad, explicación lógica de todo, disolvente del individuo en el universal y negadora de sus más profundas aspiraciones morales y religiosas. La vida, en cambio, es diversidad y desigualdad, continuo fluir, individualidad, fe sin razones, alógica, acientífica, que cree en la verdad de los ideales de la inmortalidad y de Dios. La razón afirma que todo esto es *absurdo*, pero la vida responde que precisamente porque es absurdo es verdadero: es verdadero porque es locura para la razón. «Toda posición de acuerdo y de armonía persistente entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, es imposible. Y la trágica historia del pensamiento humano no es más que una lucha entre la razón y la vida, empeñada aquélla en racionalizar la vida, de modo que ésta se resigna ante lo

(342) Nació en Bilbao en 1864 y fué profesor en la Universidad de Salamanca. Escritor eficacísimo, ensayista original y poeta, murió en 1937. De sus escritos relacionados con la filosofía, además de los ensayos menores, citaremos: *El sentimiento trágico de la vida* (1913) y la célebre obra titulada *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905).

inevitable, ante la muerte; y ésta, la Vida, empeñada en «vitalizar» la razón, obligándola a servir de apoyo a sus ansias vitales. Tal es la historia de la filosofía, inseparable de la de la religión».

Adviértase el carácter completamente «latino» del pensamiento de Unamuno, antitético, desde este punto de vista, del anglo-americano. El suyo, más bien, es un pragmatismo al revés: una verdad es más verdadera cuanto más inútil es «materialmente». Pragmatismo «humanista», pues, opuesto al pragmatismo «cosista», que considera como criterio de verdad lo útil, ya sea individual o social, es decir, el éxito mundano. Producir para el bienestar material (económico) de todos es la filosofía de la praxis anglo-americana y marxista; producir para el bien del espíritu (y, por consiguiente, bienes espirituales) y sólo para él y luego vivir como se pueda, pues ello poco importa, es el pragmatismo de Unamuno, que no en vano es el gran comentarista de la vida de Don Quijote, el «loco divino».

Unamuno no es un escritor confesional (ni católico ni protestante), pero tampoco es un escritor «laico»; su verdadero y único problema fué, durante toda su vida, Dios y sus relaciones con Él. Unamuno está siempre frente a Dios, aun cuando lucha contra *su* Dios. Él permanece en la «vertical» de la *fe*, por encima de la «mundanidad», de todo «historicismo», de toda «horizontalidad», aunque ésta sea la moral.

b) *La «razón vital» de Ortega y Gasset.* — Filosofía de la vida es también la de José Ortega y Gasset (1883-1955), madurada en un ambiente distinto al de Unamuno (343). Ortega estudió en Leipzig, en Berlín y en Marburgo, donde fué discípulo de Cohen. Además de la influencia de esta escuela, se advierten en él las del historicismo de Dilthey, del relativismo de Simmel, del intuicionismo de Bergson y del vitalismo en general.

El perspectivismo de Ortega se presenta como crítica del idealismo y del realismo, la cual resuelve, según el autor, las instancias del uno y del otro. Las cosas, en cuanto yo las conozco, no son independientemente de mí; por lo que tiene razón el idealismo al sostener que son en relación al sujeto; pero tampoco hay sujeto (yo) sin las cosas, por lo que tiene razón el realismo al mantener esta instancia que lo caracteriza. Por consiguiente, yo soy necesario a las cosas y las cosas son necesarias para mí, o, como dice Ortega, con una expresión que define el punto focal de su pensamiento: «Yo soy yo y mi circunstancia» (*Meditaciones del Quijote*, 1914).

(343) Citamos: *El Espectador*, reunión de ensayos (1916-1934); *El tema de nuestro tiempo* (1923); *La rebelión de las masas* (1930); *España invertebrada* (1921). Ortega fué también un gran escritor.

Ésta es la realidad primera, la *realidad radical* (es decir, aquélla en que se halla «radicado» todo lo demás), la realidad del yo con su *circunstancia*. Ésta es la *vida*, que no es, sino que *se hace*; es actividad, hacer en el mundo; no un ser, sino un hacer. Mi vida me la tengo que hacer yo y de ella soy responsable. Frente a mí se abren posibilidades infinitas, pero vivir es elegir, actuar. Y ésta es mi libertad.

La historia, que se estructura según las épocas de la vida humana o *generaciones*, se desarrolla a través de dos fases: la *vida ascendente* y la *vida descendente*. La primera coincide con las épocas de rejuvenecimiento, con el amor por las actitudes deportivas y combativas, con la comprensión por los bárbaros y los primitivos. En ella predomina la pasión por la lucha, el amor hacia lo aristocrático y lo caballeresco, al riesgo. En la vida descendente, en cambio, el tribuno prevalece sobre el capitán, la comodidad burguesa sobre el espíritu guerrero, el mezquino utilitarismo de los negocios sobre la vida aventurera del soldado y del caballero errante. Ésta es la civilización de la segunda mitad del siglo XIX, civilización de bancos y de mercados, que declara la guerra a la guerra, y que prefiere el contrato al honor y el negociante al soldado y al deportista. Vida ascendente «es la que siente germinar su acción espiritual naciendo de un torrente de energía, la que no percibe la propia limitación, la que pasa saturada de energía. Clima vital en el que no se dan, al menos normalmente, las envidias, los pequeños rencores, los resentimientos mezquinos. Por el contrario, en otros hombres (en los que descienden) se encuentra una constante impresión de debilidad constitutiva, de insuficiencia, de desconfianza en sí mismos». El hombre ascendente juega con las fuerzas peligrosas de la vida: el primer artículo de su estatuto es el riesgo; y la muerte no es más que un incidente en su carrera deportiva. De aquí la gran importancia que Ortega atribuye al juego y al deporte («la vida es un asunto de flautas»), a las *élites* aristocráticas y sus críticas de la democracia, la revalorización del castillo medieval y del honor feudal y sus simpatías hacia las épocas de generosa barbarie.

Puesto que el hombre se hace esencialmente con su «circunstancia» y, por lo tanto, es un ente histórico, cada hombre es un *punto de vista* insubstituible; y como no hay una realidad en sí, punto de vista y realidad forman una sola cosa. *La realidad es un «número infinito de perspectivas», tantas cuantos son los hombres*; en sí misma, «independientemente del punto de vista desde el que es observada», no posee «una fisonomía propia». En este perspectivismo radical, no hay verdad que no sea histórica y sólo histórica; también Dios es sólo un punto de vista. Y en esto consiste,

según Ortega, su «radical reforma de la filosofía», que el escritor español cree haber convertido en «concreta e histórica» de abstracta y supratemporal. Sin embargo, Ortega, en una de las muchas contradicciones que le son propias (y de las que tal vez se complace), afirma que el hombre tiene necesidad de una verdad suprema y que ésta le es dada por la filosofía.

7. El pensamiento anglo-americano

a) *El romanticismo inglés: Coleridge y Carlyle.* — El Idealismo romántico tuvo escasa influencia en Inglaterra; logró aclimatarse mejor, después de la difusión del positivismo, en la segunda mitad del siglo XIX. Y es que la mentalidad inglesa, en general, es refractaria a las construcciones metafísicas, siendo los problemas prácticos, sociales y económicos, los que mejor responden a sus aptitudes. Por otra parte, Inglaterra, a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, no conoció las grandes revueltas sociales y políticas que, en cambio, tuvieron lugar en Francia e incluso en Alemania. Inglaterra asimiló lo que pudo de las experiencias del continente europeo y procedió a efectuar reformas legislativas graduales. El romanticismo, filosofía que comporta un fermento espiritual casi revolucionario, no encontró en ella un clima adecuado; sin embargo, cobró expresión en algunas personalidades poéticas y religiosas como las de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y Thomas Carlyle (1795-1881).

Coleridge, que primeramente fué seguidor de Hume y de Hartley, se alejó del empirismo y del asociacionismo bajo la influencia del neoplatonismo, del que halló acentos más modernos en Kant y en Schelling. También él, con Kant, distingue entre el intelecto (que ordena la experiencia y construye la ciencia de la naturaleza) y la razón, de la que es propia la exigencia del Absoluto; pero, a diferencia de Kant, ve en la razón una intuición mística, una experiencia interior, que nos hace captar el Absoluto más allá de las distinciones y de las diferencias del mundo finito. A través de esta experiencia Dios se comunica con nosotros.

Más sugestivo y profundo es el gran escritor Carlyle, vigoroso defensor del valor de la persona humana (344). Carlyle *reacciona enérgicamente frente al espíritu burgués y contra el utilitarismo de su tiempo, la superficialidad del análisis científico y el carácter*

(344) Sus escritos más importantes son: *Sartor Resartus* (1835); *Los héroes* (1841); *Pasado y presente* (1843); *Ensayos* (1839, 1869).

abstracto del conocimiento intelectual. Ningún análisis, según Carlyle, puede agotar la riqueza espiritual de la persona humana y, por lo tanto, son inútiles los esfuerzos de la psicología asociacionista como también los del utilitarismo. Una y otro se detienen en la superficie y no se percatan de que no es el cálculo del interés lo que impulsa al hombre a realizar sus ideales, sino una inspiración misteriosa que se capta con el *sentimiento, con la intuición genial.* De un modo semejante, no es el análisis científico el que con su mecanismo de leyes puede captar la esencia profunda de las cosas. *Los esquemas del saber científico empequeñecen la realidad, la cubren de velos; la verdad sublime, la de la fantasía y del sentimiento, no pueden expresarse en las fórmulas abstractas, sino en la inmediatez concreta de la fantasía y del sentimiento;* se expresa en el *símbolo* misterioso y secreto, inefable y, sin embargo, muy elocuente. La naturaleza ha de ser mirada con el ojo frío del científico, pero es el del poeta, que rompe los velos del espacio y del tiempo, el que sabe penetrar en el fondo oculto de las cosas y leer más allá de las apariencias de la vida ordinaria y trivial de cada día. Sólo así logramos asomarnos al abismo insondable del infinito. Por consiguiente, se ha de declarar la guerra a los hábitos que embotan el sentimiento y extinguen el impulso de nuestro espíritu. El mundo es la *vestidura* de Dios y la ciencia se detiene en la superficie sin alcanzar la perenne creación de la vida divina de las cosas.

La energía infinita que se halla simbolizada en todas las cosas, se manifiesta sobre todo en el hombre; no en el hombre vulgar, sino en el genio, en el *héroe*, el verdadero artífice de la historia, revelador de nuevos ideales y de nuevos valores, constructor de planos espirituales, a los que la masa no es capaz de elevarse. Poetas, profetas, hombres de estado son los guías de las multitudes, los maestros de la humanidad, el alma de la historia del mundo, los reveladores de la esencia del Ser, y encarnaciones de la actividad creadora de Dios, de un mundo invisible que, convertido por ellos en visible, eleva al género humano y le hace progresar.

El idealismo de Carlyle, más que a la corriente de Fichte, Schelling y Hegel, se acerca, por su exaltación del sentimiento y de la intuición inmediata, al romanticismo de Jacobi y de Schiller; y, por la afirmación del concepto de la persona humana, a las corrientes que se oponen al idealismo trascendental (a Kierkegaard y también a Nietzsche). Ecos profundos de la exaltación del «héroe» como personalidad eminente y de la crítica de la vida burguesa y trivial se encuentran en la más reciente filosofía europea (345).

(345) El simbolismo de Carlyle (todas las cosas son símbolos de lo divino y por esto tienen un significado que las trasciende) encontró acen-

b) *El neohegelismo*.— Como hemos señalado, hacia el año 1870 comienza en Inglaterra un movimiento idealista, inspirado por Kant y por Hegel (enlaza con la «derecha hegeliana» y con su teologismo panteísta), que reacciona, con más eficacia que Coleridge y Carlyle, frente a las tendencias dominantes del utilitarismo y del positivismo. El *Secreto de Hegel* (1865), de Stirling (1820-1909), se puede considerar como su partida de nacimiento; la «metafísica del Absoluto», como el común denominador de sus dos perspectivas.

Thomas Hill Green (1836-1882), autor, entre otros escritos, de la *Introducción a Hume* (1874) y de los *Prolegómenos a la ética* (1883), es su verdadero iniciador. Según Green, lo que se llama «real» no es más que el conjunto de las percepciones que tienen una conexión constante (que, sin embargo, es únicamente de naturaleza espiritual y cognoscitiva), cuyo fundamento es la Conciencia universal o Dios.

¿Acaso significa esto que nuestro mundo es una simple apariencia? A esta conclusión llega Francis Herbert Bradley (1846-1924), el mejor pensador de esta corriente, en su obra *Apariencia y realidad* (1893). Para Bradley, la ciencia — que reduce las cosas a las relaciones «externas» y a la explicación espacial — deja escapar la concreción, que por cierto es captada con las relaciones «internas», ninguna de las cuales, sin embargo, es absoluta; por otra parte, todas las relaciones son inteligibles solamente en la «experiencia integral», en la que todo se halla armónicamente contenido y se identifica con la misma vida del Absoluto. En esta posición, Bradley adopta una actitud crítica ante el trascendentalismo de Kant y el panlogismo de Hegel. Ve con claridad que el kantiano «universo de las relaciones» (que es la misma trascendentalidad) no puede definir la totalidad de lo real a no ser en el sentido de la totalidad fenoménica, y que, por consiguiente, la trascendentalidad, así entendida, queda limitada a lo relativo (construye, decimos nosotros, una «ciencia» y no una «metafísica» de lo real), que apunta al absoluto. Pero, según Bradley, el Absoluto no se pone *a priori* ni se deduce dialécticamente; y es aquí cuando inserta en el monismo idealista la exigencia de lo concreto, que le acerca al pragmatismo y al pluralismo. En efecto, para él, el Absoluto no sólo se hace en la experiencia concreta (lo que,

tos profundos y originales en su amigo, el americano Ralph Emerson (1803-1882), autor, entre otras obras, de algunos volúmenes de *Ensayos* (1841; 1844, 1877; 1879; 1884) y de *Hombres representativos*. Emerson, en una América empeñada en la tarea de industrializarse, fué el primero que difundió el interés por la vida espiritual y que llamó la atención sobre los problemas de una educación que ha de tener en cuenta los destinos supremos del hombre.

a fin de cuentas, no es tan distinto del concepto hegeliano de «historicidad» de la Razón), sino que la experiencia individual se integra en otra más vasta o integral, que es la vida del mismo Absoluto. En realidad, Bradley, para el que las contradicciones no se concilian (como para Hegel) a través de la mediación lógica, hace coincidir la plenitud de la experiencia con un momento que está más allá del pensamiento reflejo, con la *intuición inmediata del Absoluto*, por lo que el conocimiento mediato es tan sólo un grado de aproximación, superior y anulado, neoplatónicamente, en el momento místico o intuitivo. La inadecuada unidad del conocer es simbólica «apariencia» de la totalidad obscuramente presente en toda apariencia singular.

Ellis Mc Taggart (1866-1925), autor de dos volúmenes de *Estudios sobre la dialéctica* (1901) y de *Estudios sobre la cosmología hegeliana* (1901), creyó resolver el problema transfiriendo el pluralismo al Espíritu absoluto, entendido de una forma mitológica como una «sociedad de almas individuales».

Mayor sentido de concreción hay en el norte-americano Josiah Royce (1855-1916), autor, entre otros escritos, de *El mundo y el individuo* (1899-1901); *La filosofía de la fidelidad* (1903); *El problema del Cristianismo* (1913). Sobre su pensamiento influyeron, además de Kant y Hegel, Schopenhauer y el pragmatismo de su país (Peirce y James).

En efecto, bajo la influencia del pragmatismo, Royce distingue entre «significado externo» y «significado interno» de la idea, cuya verdad no consiste en la adecuación a una realidad exterior, sino en el final («significado interno») que ella se propone realizar. La idea es «instrumento» de un fin; más que proceso intelectual, es proceso volitivo, es una voluntad que quiere realizarse. Sin embargo, el fin de una idea ha de considerarse en relación al fin absoluto (del que todo fin es un momento), que sólo puede ser acto de una Conciencia absoluta o Voluntad infinita, en la que están presentes (conservándose en ella) todos los fines o las verdades de las conciencias finitas. Por lo tanto, aquella comprende todos los sujetos particulares y sus fines, implica la totalidad del tiempo, es un presente actual que incluye todos los momentos del proceso temporal. Esta Conciencia o Dios, para Royce, es el mismo mundo, que es una «totalidad individual», en la que los fragmentos de la experiencia finita se encuentran encerrados y nuestras individualidades completadas y perfeccionadas. En este Dios así concebido se hallan no sólo el tiempo, sino también el error, el dolor, la derrota, etc. y al mismo tiempo la corrección y la superación de todos estos límites y, por consiguiente, el cumplimiento y la plenitud de las voluntades individuales. El mundo;

que es Dios mismo, es la realización, a través de nosotros, de su perfección y, con ella, de la nuestra, en cuanto que en Él se conservan, a diferencia de cuanto había sostenido Bradley, las conciencias individuales.

Difícil le resulta a Royce justificar esta conservación o persistencia de los sujetos finitos en una concepción radicalmente panteísta. Por dos veces intentó la imposible empresa: primero, sirviéndose de la teoría de los números de Cantor y de Dedekind (el Absoluto — el Mundo o Dios — es un sistema autorrepresentativo, en el que se conserva la multiplicidad de los individuos, que son una sola cosa con él, en cuanto que él es estructuralmente uno — un sistema individual — y al mismo tiempo infinito como cadena de los fines realizados); y, a continuación, utilizando el concepto de Peirce de la «interpretación», como tercer proceso cognoscitivo (los otros dos son la percepción y el pensamiento). La interpretación comporta tres términos: el *intérprete* que interpreta *algo a alguien*. Ahora bien, para Royce, el proceso de interpretación hace del universo una comunidad espiritual realizable. Ningún individuo, en el mundo, puede salvarse por sí solo y encontrar por sí solo la verdad; esto es posible en la comunidad universal. Éste sería, según Royce, «el problema del Cristianismo», sobre todo del de San Pablo, que ve realizado en la Iglesia o comunión de los fieles el Reino de los cielos. Amor cristiano significa fidelidad a la comunidad y la *fidelidad* a una misión libremente elegida es el fundamento de la moral. «La fidelidad es la voluntad de manifestar, en la medida de lo posible, lo eterno, es decir, la consciente y super-humana unidad de la vida, en la forma de los actos de un yo individual».

Por consiguiente, educar es empeñarse en el esfuerzo de hacer triunfar la fidelidad entre los hombres: éste es su deber supremo. Para tal fin es necesario fortalecer el querer, que es la capacidad de decidirse y de adherirse a decisiones tomadas; es preciso estudiar las predilecciones de los niños y colaborar a la idealización de los héroes preferidos *estimulando toda forma de fidelidad a cualquier partícula de ideal*. Pero esta educación se continúa sobre todo en la edad madura, con objeto de liberar a los hombres del egoísmo y de empeñarlos en la fidelidad a causas comunes; cuanto más perdidas están las causas, por ser demasiado buenas para poder ser actuadas en este mísero mundo, mejor conducirán al hombre a vivir de lo Eterno, habituándolo al sacrificio y a la dedición.

c) *El pragmatismo: Peirce, James, Dewey.* — Contra el idealismo, que sumerge la concreción de la personalidad en la Conciencia absoluta, y contra la abstracción opuesta del positivismo, con el que

enlaza, hizo valer sus fueros el *pragmatismo* o *filosofía de la acción*, que continúa el empirismo inglés de una forma más radical y con un mayor interés por los problemas prácticos. Las formas de pragmatismo que ponen el valor de las ideas no sólo en las consecuencias prácticas, sino también en los resultados *útiles*, no hacen más que extender el utilitarismo de Bentham y de Mill del campo moral al gnoseológico. Dejando a un lado el llamado pragmatismo religioso y otras formas de «filosofía de la acción» como, por ejemplo, la de Unamuno, el pragmatismo propiamente dicho puede dividirse en cuatro corrientes: a) *lógico* (Peirce, Vailati); b) *empírico-espiritualista* (James); c) *humanista* (Schiller); d) *instrumentalista* (Dewey).

Del primero (y del pragmatismo en general) se puede considerar como fundador el científico americano C. S. Peirce (1839-1914), cuyo ensayo titulado *Cómo clarificar nuestras ideas* (1878) es como el manifiesto de la nueva filosofía. Según Peirce, el significado de una concepción está en sus consecuencias prácticas; es decir, para ver qué nociones universales son verdaderas, hay que aplicar el criterio pragmatístico de «qué efectos con importancia práctica tiene nuestra concepción». «El significado de toda aserción está en el futuro» y, por lo tanto, todo el sentido positivo de nuestras ideas reside en sus consecuencias prácticas. Cuando nuevas ideas no determinan diferencias en los resultados prácticos del pensamiento, entonces son únicamente distintos «modos de decir la misma cosa». El pragmatismo, según Peirce, es un «método de previsión»: tener ideas claras sobre un objeto significa prever qué sensaciones, presentes y futuras, podemos esperar, y preparar nuestras reacciones correspondientes.

El término *pragmatism*, usado por Peirce, fué adoptado, junto con otras tesis y con más éxito, por William James (346) en 1898, en un discurso pronunciado en la Universidad de California. Con James, el pragmatismo se transforma en un movimiento de largo alcance y que ha influido en el mundo entero; sin embargo, se orienta en un sentido empírico-espiritualista, que ya no es el de Peirce. El «empirismo radical» (como James ha bautizado su filosofía) es muy distinto del clásico de la tradición inglesa. La experiencia de que habla el filósofo americano es la futura, que es prueba y verificación del conocimiento. Elegir los medios *en vista* de un fin es la característica propia del procedimiento inteligente, la que lo diferencia del procedimiento mecánico que no elige medios ni persigue

(346) Nació en 1842 y fué profesor en Harvard (Estados Unidos de América). Murió en 1910. Citamos: *Pragmatismo* (1907), *La voluntad de creer* (1897).

finés: «Perseguir fines futuros y elegir medios para su logro es la contraseña y el criterio que nos permite afirmar que en un fenómeno está presente la actividad mental» (*Principios de psicología*). Por lo tanto, la actividad volitiva domina a la racional y sensible; la percepción y el pensamiento sólo existen en orden a la conducta. Tanto la ciencia como la filosofía se construyen con vistas a fines humanos, sirven (y éste es el fin del pensamiento) a la acción, para que el hombre obre eficazmente en el mundo. De aquí la defensa que James hace de las «creencias» morales y religiosas (cuando son de las que no se pueden demostrar verdaderas ni falsas, o son «vivas» e «importantes») en cuanto útiles y necesarias para una acción eficaz. Se aceptan como verdaderas y, por esto, se corre el riesgo de equivocarse, pero el riesgo es inevitable porque también quien se niega a creer corre el de la decisión negativa. Por consiguiente, conviene aceptar la responsabilidad y el riesgo, aceptar el «puede ser», elegir, querer creer (*Voluntad de creer* se titula una célebre obra suya). De este modo, James cree salvar y garantizar las exigencias morales y religiosas, dar a su pragmatismo como «voluntad de creer» un carácter espiritualista y fundar en él su concepción pluralista del universo, del que Dios es uno de tantos seres, también *finito*, existente en el tiempo «creándose su historia como nosotros mismos» y en medio de nosotros (*El universo pluralista*). Cómo puede este Dios satisfacer las exigencias de la conciencia religiosa y garantizar un orden de verdad en el mundo humano y físico, es algo que permanece incomprensible y que, por lo tanto, viene a ser una creencia ineficaz, es decir, privada hasta de valor pragmático.

No es exacto decir que el inglés F. C. S. Schiller (1864-1937), profesor de Oxford y autor de los *Estudios sobre el humanismo* (1907) (que con mayor fidelidad que James enlaza con el pensamiento de Peirce), ha situado al pragmatismo dentro de los límites de la lógica y de la gnoseología; más bien se ha de decir que entiende la lógica de manera muy similar al del pragmatismo originario; y habida cuenta de que hace nacer todo pensamiento o procedimiento lógico de las necesidades, creencias y pasiones del alma humana, su pragmatismo puede considerarse humanístico, según el cual todo se halla condicionado por las exigencias de la acción y por la necesidad práctica. En pocas palabras, la verdad — y toda verdad — es relativa al hombre. Su crítica de la lógica formal, que considera como un puro juego del intelecto y un pasatiempo agradable (*lógica formal*), y la reducción de todo principio — que no obedezca a un interés práctico — a una proposición verbal, inducen a Schiller a aceptar como único criterio válido el de la utilidad, y a medir, con él, el grado de

verdad de las ciencias, de la matemática, de la filosofía, etc. En este sentido, Schiller considera como el descubrimiento más grande de la filosofía el antiguo dicho de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas», sin que esto justifique el uso de ficciones, errores y embustes que, no obstante, puedan ser útiles para alguien. Según Schiller, hay una especie de juicio selectivo por el que el individuo, en el transcurso de su vida, tiende a abandonar algunos intereses iniciales y a elegir otros más consistentes y verdaderos. Sobre esta elección actúa la acción social; de las distintas elecciones, hechas siempre sobre la base del principio valorativo de lo útil, sólo sobreviven las que tienen una utilidad social y responden mejor a las aspiraciones del mayor número de personas en una determinada condición histórica. El pragmatismo humanístico de Schiller es una forma de subjetivismo y desemboca en un relativismo radical.

El «instrumentalismo» del americano John Dewey (1859-1952), profesor en Chicago y autor de los *Estudios sobre la teoría lógica* (1903) y de otros escritos, es la forma de pragmatismo más influyente y discutida en la actualidad. También para Dewey es la experiencia el punto de partida, pero la experiencia primitiva e integral, que igualmente es error y perversidad, ignorancia y riesgo. Entre la naturaleza y el hombre hay una estrecha e indisoluble conexión: el hombre es parte de la naturaleza y en ella se siente radicado, pero él es la parte que está destinada a modificar la estructura y a realizar el significado de la naturaleza misma. Por esto, las ideas y el pensamiento en general son *instrumento* de organización de la experiencia futura y «la razón tiene necesariamente una función constructiva» (*Filosofía y civilización*, 1931). Cometido de la filosofía es ponerse en el centro y en la confluencia de las antítesis. En este sentido, la validez de una idea viene dada por su eficacia *instrumental* de pasar de una experiencia menos armónica o inarmónica a otra más armónica. Los hechos no se nos imponen desde fuera: hay en ellos cuanto es debido a nuestra actividad. Nosotros no creamos los hechos (Dewey está lejos del idealismo), sino que organizamos experiencias preexistentes. El pensamiento, en resumen, recrea el mundo, lo transforma en un instrumento del hombre; más aún, el pensamiento comienza precisamente a partir de los conflictos que la experiencia presenta. Convencerse de que el error, el mal, el desorden, lo irracional y la muerte son realidades (en vez de ilusionarse llamándolas apariencias) y luchar para reducir sus efectos y limitar su alcance, es el cometido del hombre y de la sociedad humana, realizado gradualmente (pero nunca de un modo acabado) por la obra activa de la inteligencia humana, «válida en los límites de su

feliz resultado». Toda teoría, doctrina o construcción mental es un modo eficaz (cuando lo es), por parte del hombre, de transformar la realidad para garantizar su uso y el goce de los bienes que le son necesarios. Los hombres piensan cuando se ven estimulados por la necesidad y por la inquietud, cuando tienen perturbaciones por calmar y dificultades por superar. «Una vida de reposo», puede leerse en la *Reconstrucción filosófica*, «de éxito sin esfuerzo, sería una vida sin pensamiento. Los hombres no tienden a pensar cuando su acción es dictada por la autoridad. Los soldados tienen montones de dificultades y de restricciones, pero como tales soldados no tienen fama de ser pensadores. El pensamiento les viene dado desde arriba. En donde quiera que reina una autoridad externa, el pensamiento es sospechoso y nocivo». Los conflictos de la experiencia producen los sistemas, las ideas, las teorías, instrumentos para reorganizar una situación determinada. Por esto, su «validez» reside en su «éxito», es decir, en lograr efectivamente una inteligente reorganización de la realidad. De otro modo, teorías y sistemas son falsos. Por otra parte, dado el valor instrumental de las ideas, no existen teorías y sistemas rígidamente cerrados, verdades absolutas, sino que toda concepción, a través del uso que de ella se hace, es susceptible de desarrollo y de modificación. El pensamiento, en pocas palabras, no es más que una norma de conducta; la concepción lógica de la «verdad» y la metafísica de lo «real» son superadas por la noción concreta del «bien». También las ciencias del espíritu han de experimentarse en contacto con la realidad. Pero, mientras que el mundo físico se ha de someter, el mundo moral se ha de liberar, ha de dejársele en libertad para que se actúe a sí mismo, a través de formas y estructuras siempre nuevas y en continuo desarrollo.

Con Dewey, el pragmatismo manifiesta uno de sus aspectos más peligrosos; ya no se trata solamente de subordinar el pensamiento a la acción, sino: a) de eliminar cualquier traza de espiritualismo; b) de limitar la función de la inteligencia a su eficacia transformadora de la realidad (y de cualquier realidad) y, por esto, de negar que existan esencias, substancias o principios inmutables; c) con el fin de satisfacer las necesidades del hombre y con ellas sus inquietudes estimulantes, que son efectivas y eficaces cuando se pueden satisfacer en el ámbito del orden natural e histórico. El pragmatismo de Dewey no difiere mucho de las tesis fundamentales de Marx y del marxismo; es la forma, digámoslo así, «americana» de este último, ya que las consecuencias, desde el punto de vista moral, religioso y filosófico, son las mismas.

d) *La pedagogía del pragmatismo.* — También el pragmatismo

polemiza con el intelectualismo y con la enseñanza nacionalista. Vasta y profunda ha sido la influencia que James y más aún Dewey han ejercido sobre el pensamiento educativo moderno; su posición, floreceda en un país que dispone de abundantes medios para llevar a cabo las realizaciones prácticas, ha tenido la ventaja de una divulgación fácil, rápida y en gran escala y, por consiguiente, ha podido afirmarse de modo casi exclusivo en el país de origen, además de penetrar en otros.

Para James, como hemos dicho, el pensamiento es un medio para la acción y es verdadero en cuanto es comprobado por ella. Por lo tanto, la *educación no debe servir para transmitir ideas — cuya validez está limitada al hecho de que deben traducirse en acción —, sino para comunicar hábitos*, con la fuerza de la voluntad y de la fe. Es preciso establecer cuál es el cuadro de hábitos más útil y mejor para una determinada generación y trabajar para afianzarlo; en efecto, el hombre, a través de la educación, trata de contenerse y de frenarse organizando los movimientos y las relaciones de tipo congénito junto con los movimientos y con las relaciones de tipo adquirido. Por consiguiente, la educación, mediante una vigilancia rígida y severa, no debe hacer más que fomentar los hábitos útiles que correspondan a las reacciones naturales de una determinada edad.

Los intereses deben transformarse de naturales en adquiridos gradualmente; en esta obra de transformación, el interés fundamental pasivo, que sirve de fundamento a todos los demás, es aquél que el yo y el educador habrán de tener en cuenta como condición capital. En cuanto a la instrucción, ésta consiste en poner a disposición de la mente del alumno algunas ideas o nociones hasta alcanzar un equipo suficiente para que de él pueda disponer el hombre cuando lo necesite, lo que puede lograrse, en gran parte, a través del ejercicio mnemónico.

Con este plan educativo, James prepara — según él mismo dice — al hombre social moderno, dotado de un equipo de ideas y de hábitos que emplea, combinándolos y asociándolos diversamente, para satisfacer las necesidades de la producción y de la vida.

Afines en gran parte a las de James, son las ideas de Dewey, fundador de la llamada Escuela de Chicago y profesor primeramente en esta ciudad y después en Nueva York. Dewey se ocupó con amplitud de la organización escolar norteamericana, influyendo sobre el pensamiento pedagógico más que James. Expondremos sus doctrinas cuando nos ocupemos de los mejores representantes de la «escuela nueva».

8. La filosofía italiana

a) *El espiritualismo*. — El positivismo siguió siendo la filosofía dominante en Italia hasta el último decenio del siglo pasado, en que comenzó la reacción contra él. Cuando todavía permanecía latente el espiritualismo de Rosmini y de Gioberti entre sus seguidores, florecía en Nápoles un movimiento idealista neohegeliano con Beltrán Spaventa.

Al mismo tiempo que el neohegelismo, continúa la elaboración del espiritualismo Giovanni Maria Bertini (1816-1876), que en su obra *Idea de una filosofía de la vida* vuelve a presentar los motivos del teísmo tradicional bajo la inspiración de Rosmini y de Gioberti. Seguidamente se aleja de la ortodoxia y se inclina por una forma de racionalismo leibniziano de fuerte inspiración moral. Junto a Bertini son dignos de mención Augusto Conti (1822-1905), de escasa originalidad, y el calabrés Francesco Acri (1836-1913), fino traductor de Platón.

Pensador más vigoroso fué Francesco Bonatelli (1830-1911), profesor en Padua y autor de las obras *Pensamiento y conocimiento* (1864) y *La conciencia y el mecanismo interior* (1872). Contra el positivismo, Bonatelli reivindica la aprioridad de la actividad del juicio y su irreductibilidad a la sensación. Sólo el juicio capta las relaciones entre las sensaciones, subjetivas, y, por consiguiente, sólo él nos permite captar la realidad objetiva con sus leyes necesarias y universales. Pero las normas del juicio no son categorías subjetivas (Kant): tienen valor objetivo (Rosmini), son aprehensión de valores eternos.

b) *La crítica del positivismo*. — Entre finales del siglo pasado y principios del nuestro comienza a debilitarse en Italia el ambiente histórico que había labrado el éxito del positivismo y que el mismo positivismo, a su vez, había contribuido a formar. Así, en el período que aproximadamente llega hasta la primera guerra mundial, tienen lugar en Italia la disolución del positivismo y el florecimiento del historicismo de Croce en un primer momento, y del actualismo de Gentile después; nace y entra en su ocaso el pragmatismo; continúan viviendo, junto al idealismo hegeliano e incluso contra él, por un lado el positivismo y el neocriticismo en formas distintas de las precedentes y, por otro, el idealismo crítico y el neotomismo.

El positivismo italiano ya se presentaba con el mismo Ardigò como crítica de la experiencia y preparaba el camino al mismo

idealismo. Fuera de la recíproca actitud polémica, positivismo e idealismo se presentan como adversarios que combaten sobre un terreno común (no se puede sobrepasar «el hecho de la experiencia»), aunque difieren en el modo de entender dicha experiencia. Por consiguiente, estamos ante una misma actitud inmanentista. Pero un positivismo como crítica de la experiencia y, por tanto, lejano del determinismo y del materialismo, más que el de Ardigò es el positivismo de algunos de sus mejores discípulos y en particular el de Giuseppe Tarozzi (1866-1958), que en sus investigaciones sobre la libertad (recogidas casi todas ellas en el volumen titulado *La libertad humana y la crítica del determinismo*, 1936) se propone demostrar cómo el determinismo no es esencial al positivismo: se puede ser positivista antideterminista. El determinismo o la necesidad causal es un instrumento lógico indispensable a la ciencia y no un principio inherente a lo real. Todo hecho es «individual», por lo que un hecho nunca es otro. La realidad es infinita variedad de hechos en devenir (Tarozzi siente la influencia del contingentismo de Boutroux), que se integran en la continuidad y cuya unidad reside en la conciencia.

Por otra parte, un solitario pensador siciliano, Cosmo Guastella (1854-1922), en el *Ensayo sobre la teoría del conocimiento* (1898) y en las *Razones del fenomenismo* (1921-23), construye, siguiendo la trayectoria del empirismo de Stuart Mill, una «filosofía de la experiencia absoluta». Para Guastella, toda la realidad es fenoménica, en relación indisoluble con el sujeto que la percibe, que también es fenoménico. Los objetos no son más que «representaciones concretas y particulares del sujeto», por lo que la realidad en sí es una ilusión.

Se ha de señalar además que, por un lado, Francesco de Sarlo (1854-1937) opone su realismo espiritualista tanto al positivismo como al idealismo neohegeliano; y que, por otro, Filippo Masci (1844-1922), representante del neokantismo italiano, se esfuerza por conferir mayor concreción a la teoría kantiana del conocimiento, quitándoles a las formas *a priori* de Kant el carácter abstracto y exclusivamente lógico que las presenta como si fueran moldes y modelos mentales formados con anterioridad a la experiencia. Masci, en cambio, las concibe como modos formadores de la misma experiencia, como funciones que se revelan y se desarrollan con el órgano cognoscitivo. El positivismo halla todavía una de sus últimas manifestaciones en el escepticismo gnoseológico y en el materialismo de Giuseppe Rensi (1871-1941), escritor brillante y paradójico.

c) *El idealismo crítico: Martinetti y Varisco.* — El idealismo crí-

tico, una de las principales corrientes del pensamiento italiano contemporáneo, afronta el problema de la unidad de contenido y forma, de materia y espíritu, de manera distinta a la del idealismo neohegeliano y a la del positivismo. Dicho idealismo rechaza el doble inmanentismo: la resolución del ser en el pensamiento (idealismo) y del pensamiento en el hecho natural (positivismo). De aquí brotan los otros puntos esenciales, que distinguen al idealismo crítico del trascendental: pluralidad de los sujetos y no Sujeto Único, y función unificadora y no creadora del pensamiento.

Esto explica por qué el interés principal de Piero Martinetti (1872-1943) no ha dejado de ser metafísico-religioso desde la *Introducción a la metafísica* (1904) hasta los últimos escritos. El punto de partida de la búsqueda filosófica es crítico: purificar la experiencia de los presupuestos del saber vulgar y de las ciencias particulares. La crítica del conocimiento no es «un examen formal de los procedimientos cognoscitivos del pensamiento por parte del mismo pensamiento», sino el examen crítico del conocimiento en general, que abraza la realidad entera, con el fin de eliminar puntos de vista metafísicos insuficientes para captar un punto de vista superior. La realidad no es ni reflejo de un objeto en sí en el sujeto, ni producción del sujeto, «sino la conciencia misma que, considerada en su multiplicidad y en la independencia de los elementos conscientes que la constituyen, es el mundo, el objeto; y considerada en la unidad de la síntesis comprensiva es el yo, el sujeto». El mundo de los objetos existe independientemente del sujeto, aun siendo un conjunto de actividades conscientes. La unión de los sujetos particulares remite a la unidad, es decir, a un Uno absoluto, pues los sujetos particulares tienden a confundirse y a identificarse en un Yo más comprensivo. Esta fusión de individualidades alcanza su término supremo en la *conciencia religiosa*, que es la vida del Absoluto o Dios, que permanece más allá de cualquier forma posible de conocimiento. El Uno no puede expresarse más que por medio de símbolos, es decir, de representaciones imaginativas o racionales inadecuadas (*Razón y Fe*, 1942).

También para Bernardino Varisco (1850-1933) la realidad es un conjunto de sujetos de experiencia, dotados de espontaneidad y de iniciativa. Los múltiples sujetos se hallan vinculados entre sí, en cuanto son determinaciones necesarias del Ser universal. Todo sujeto o mónada implica el universo, pero la totalidad de las experiencias está presente en la subconciencia y sólo en una pequeña parte en forma clara y distinta. Los momentos del conocimiento (percepción y juicio) no son más que el paso de la subconciencia al estado de conciencia explícita de los sensibles y de los pensables, que son los constitutivos del Ser universal.

El núcleo de la doctrina varisquiana desde los *Máximos problemas* (1910) al *Conócete a tí mismo* (1912) y a la obra póstuma *Del hombre a Dios* (1939) es, pues, el problema de la pluralidad de los sujetos, unido al de la trascendencia de Dios como Sujeto-Persona. El sujeto individual es limitado, porque muchos de sus constitutivos son subconscientes y porque no es posible resolver toda la realidad en el pensamiento del individuo. Estos límites presentan dificultades y no hay más que un modo de superarlas: «reconocerlas relativas solamente al individuo, admitiendo, por encima de todo individuo, al Sujeto universal». El sujeto es individualidad singular y real («uno entre muchos»), lo que no quita que sea universal en el plano lógico y que se entrelace (como ser social) con la acción de todos los otros sujetos. Éstos se condicionan recíprocamente en un orden que es el despliegue de la suprema unidad que anima el sistema, Proviencia que apoya las iniciativas.

d) *El pragmatismo*. — Al método de Peirce recurren los pragmatistas italianos Giovanni Vailati (1863-1909) y Mario Calderoni (1879-1914), que quisieron, sobre todo el primero, permanecer en un plano lógico, a diferencia de James que afirmaba «abandonar la lógica francamente, decididamente, irrevocablemente». Vailati da gran importancia al estudio de la estructura y del desarrollo del lenguaje y al de la naturaleza de las funciones que realiza, convencido de que precisar los términos es tanto como eliminar contrastes ilusorios e incluso la ilusión de cuantos creen «decir algo aun cuando no dicen nada». Por lo tanto, el mejor «canon metódico» para no incurrir en los equívocos del lenguaje y no usar palabras privadas de significado es «el que aconseja determinar el significado de cada frase o proporción abstracta, por medio del examen de las consecuencias que de ella se siguen y el de las *aplicaciones* que de ellas ha hecho quien las enuncia, considerando dos frases o proposiciones como equivalentes o como dos modos de decir la misma cosa (Peirce), siempre que sean adoptadas, por quien las adopta, como medios para alcanzar las mismas conclusiones particulares». Tanto para Vailati como para Calderoni, la fórmula de Peirce — el significado de una concepción reside en sus consecuencias prácticas — no ha de entenderse en sentido utilitario ni subjetivista. El pragmatismo es «utilitario», dice Calderoni, sólo «en cuanto lleva a descartar un cierto número de cuestiones *inútiles*», o sea aparentes. Su fórmula no es más que una invitación a introducir «el experimentalismo no sólo en la solución sino también en la elección de las cuestiones que han de tratarse; a verter en las palabras, que son el objeto de nuestras controversias, su contenido práctico y experimental con el fin de evitar

confusiones y sofismas». La experiencia, tanto para Vailati como para Calderoni, no sólo es medio para *probar* las aserciones y las teorías, sino sobre todo criterio de su *significado*, o sea, criterio de selección y de eliminación de las cuestiones provocadas por las mismas aserciones (347).

e) *El actualismo de Gentile*. — El verdadero movimiento renovador, no sólo de la filosofía, sino también de la cultura italiana, ha sido el neohegelismo de Gentile y de Croce.

Giovanni Gentile (348) es el mejor filósofo italiano de nuestro siglo, el pensador en torno al cual, desde los primeros años del siglo xx hasta 1930, aproximadamente, ha gravitado casi toda la filosofía italiana y cuya influencia, aunque sólo sea como motivo crítico, todavía continúa en la actualidad.

(347) La teoría einsteiniana, el pragmatismo y el intuicionismo de Bergson han influido sobre el *experimentalismo* de Antonio Aliotta (n. en 1881), para el que la experiencia es una sucesión armónica de perspectivas que el sujeto construye con una amplitud y comprensión cada vez mayores. Es notable la extensión que Aliotta da al experimento científico aplicándolo a la filosofía, a la religión y a cualquier otra forma de actividad del sujeto. La experiencia, según él, modifica la realidad y prueba la verdad de una teoría. Es el experimento el que decide la elección de un punto de vista: *probar* y *volver a probar*, éste es el ritmo de la experiencia. Pero la prueba y la comprobación indican un riesgo, tanto un progreso como una caída; y es en este sentido de suspensión, de incertidumbre, donde reside la nota original que Aliotta da al pragmatismo y al relativismo. Escribe el autor: «La vida sólo tiene un sentido si la alternativa del bien y del mal comporta un riesgo absoluto». *Riesgo y sacrificio*; por esto es necesaria la fe, que es pensamiento operante, que comporta siempre cierta alternativa: «No es evidencia intelectual que se impone con necesidad, sino acto de libre elección que incluye siempre la posibilidad de alternativas diversas». De este modo Aliotta se halla lejos del naturalismo neorrealista y el método experimental adquiere en él un sabor humanístico.

(348) Filósofo, pedagogo y hombre político, nació en Castelvetrano (Trapani) en 1875; murió asesinado en Florencia el 15 de abril de 1944. Estudió en la Escuela Normal de Pisa, en donde tuvo como principal maestro al hegeliano D. Jaia. Desde 1907 fué profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Palermo, en donde desplegó una gran actividad incluso como presidente de la «Biblioteca Filosófica». En 1914 sucedió a su maestro en la cátedra de Pisa, que desempeñó hasta 1918, año en que pasó a Roma, en donde enseñó hasta su muerte. De 1903 a 1922 fué colaborador muy activo de *La Crítica* de Croce y ejerció una influencia decisiva sobre la filosofía italiana; en 1920 inició la publicación del *Giornale critico della filosofia italiana*. Ministro de Instrucción Pública de 1922 a 1924, elaboró la conocida reforma escolar, que lleva su nombre. Promovió y dirigió la *Enciclopedia italiana*.

Todas las obras de Gentile desarrollan, con riqueza de motivos, este concepto del pensamiento como acto al que todo le es inmanente y lo aplican a todos los problemas filosóficos y a toda forma de actividad del espíritu (*Sumario de pedagogía*, 1912; *Teoría general del espíritu como acto puro*, 1916; *Discursos de religión*, 1920; *Sistema de lógica como teoría del conocer*, 1920-1923, junto con la *Introducción a la filosofía*, 1933, representan sus escritos teoréticos fundamentales).

Fundamento de toda la especulación de Gentile es el principio de que *nada se puede presuponer al pensamiento*: el objeto se convierte en el sujeto. De aquí el otro principio de que el pensamiento no ha de considerarse como objeto, «*pensamiento pensado*», sino como «*pensamiento pensante*», *pensamiento en acto: autoconcepto*. Pensamiento y ser se identifican y la filosofía no es un grado del Espíritu, sino todo el Espíritu. El contenido del pensamiento queda absorbido en el pensar en acto.

Esto se ve con toda claridad precisamente desde los primeros escritos teoréticos fundamentales de Gentile, reunidos en el volumen titulado *La reforma de la dialéctica hegeliana* (1913). Aquí es donde él llama a su filosofía «idealismo actual», porque la «*idea*» es considerada como «acto» y porque se establece «la ecuación del devenir hegeliano con el acto del pensamiento, como única y concreta categoría lógica». En cambio, Hegel, según Gentile, presupone abstractamente el ser y el no ser respecto al devenir, que, de este modo, ya no se puede poseer ni explicar. Éste es precisamente el nuevo punto de vista conquistado por Gentile: el objeto del pensamiento es el mismo *acto* del pensar, el «pensamiento» que el mismo pensamiento «comienza a pensar como distinto de sí» o, dicho brevemente, el pensamiento pensante que se auto-objetiva. El método de esta filosofía es el de la «inmanencia», que «consiste en el concepto de la concreción absoluta de lo real en el acto del pensamiento o en la historia; acto que se trasciende cuando se empieza a poner algo (Dios, naturaleza, ley lógica, ley moral, realidad histórica como conjunto de hechos, categorías espirituales o psíquicas más allá de la actividad de la conciencia) que no sea el mismo Yo como auto-posición o, como decía Kant, el 'Yo pienso'». *Fuera del acto del pensar no hay objeto concreto: el Yo tiene conciencia del objeto en cuanto tiene conciencia de sí en el acto de pensarlo, es decir, de ponerlo en cuanto auto-conciencia*.

El *Sumario*, uno de los textos clásicos de la pedagogía (que «como ciencia de la educación» se identifica con la «filosofía como ciencia de la realidad espiritual»), es la más vigorosa sistematización del actualismo. Gentile desarrolla y precisa el concepto de la *iden-*

idad-distinción de los grados del espíritu; la unidad del acto espiritual no permite distinguir sensación, percepción, representación, querer, etc., ya que todos se resuelven en el único acto del pensar. Todo acto espiritual es conciencia profundizada de un acto anterior; no se trata aquí de una fenomenología de los grados del espíritu, sino del único acto espiritual que, como eterna mediación, es eterno desarrollo a través de momentos infinitos. Nada puede presuponerse al pensamiento; todo — la naturaleza y el logos — ha de ser deducido de él, porque todo es realización suya. Evidentemente, el Yo trascendental, Subjetividad absoluta, resuelve en sí mismo las subjetividades particulares o los yo empíricos, cuya unidad constituye: *no son reales o inmortales los yo empíricos, es inmortal el único Yo trascendental*. El Espíritu unifica las cosas, que forman una *multiplicidad*, en la *unidad* de la conciencia; y unidad y multiplicidad son momentos de un único acto, que es el Espíritu como proceso constructivo. El Espíritu es dialéctica, no del *pensamiento pensado*, sino del *pensamiento pensante*, «el cual, en su actuación, que es devenir y desarrollo, pone como objeto propio lo idéntico, pero precisamente en virtud del proceso de su desarrollo, que no es identidad, es decir, unidad abstracta, sino unidad y multiplicidad al mismo tiempo, identidad y diferencia».

Gentile, una vez establecido que el espíritu es *unidad*, no acepta la doble dialéctica crociana de los distintos y de los opuestos, pues el espíritu no puede tener dos leyes diferentes. Sin la presencia simultánea de los opuestos no hay devenir; el paso de un momento al otro permanece inexplicable. Para Gentile también es abstracta la distinción entre actividad práctica y actividad teórica. Pensar es obrar, es decir, actuación del espíritu; y obrar es pensar. Lo real es el pensamiento en su desarrollo dialéctico, en su eterno *hacerse*, como *acto puro*.

Por otra parte, según Gentile, el sujeto sería abstracto si no se objetivase, si de «acto» no se tradujera en «hecho», de sujeto «pensante» en «pensado». *El sujeto no puede captarse a sí mismo sin traducirse en pensamiento pensado, en objeto o naturaleza*. Pero no se pierde en el objeto, vuelve a sí, incluye lo múltiple en lo uno. Por consiguiente, la vida del espíritu es perenne ritmo dialéctico de *tesis*, *antítesis* y *síntesis*.

Tres son las formas del Espíritu absoluto: a) el *Arte*, o momento de la subjetividad pura y, por tanto, abstracta: «En su inmediatez escapa a cualquier esfuerzo del pensamiento por alcanzarlo». Para que el arte se comprenda, es preciso que el momento de la pura subjetividad, en que consiste, sea considerado en el desarrollo dialéctico del espíritu, que es pensamiento; es decir, es necesario que entre en

la «actualidad espiritual» (349). b) La *Religión*, o el momento de la pura objetividad como conciencia del objeto, frente a la que el sujeto se anula. La verdad es producto del pensamiento en su formación y, por consiguiente, Dios se revela en el carácter divino de la verdad, inmanente al pensamiento: «La personalidad de Dios, de la que no es posible dudar, es la personalidad del Yo...». c) La *Filosofía* o el Pensamiento en la plena conquista o transparencia de sí para sí mismo, en el que, como momentos dialécticos suyos, cobran concreción el sentimiento artístico y el religioso. La filosofía es el *logos concreto* (que resuelve en sí al *logos abstracto*) con el que se identifica la realidad (*historia*) o la totalidad de las categorías de lo real en su desarrollo lógico o dialéctico. Historia y filosofía se identifican y son la misma dialecticidad en su «historicidad» o la realización dialéctica de la humanidad. Más que *verum et factum convertuntur* es preciso decir *verum et fieri convertuntur*.

Pero es precisamente la «actualidad del pensamiento pensante» la que queda en el aire en la filosofía de Gentile; profundizarla es la clave para hacer una crítica interna de todo el sistema gentiliano. En efecto, *el pensamiento pensante, siempre actual, está siempre sin alcanzar la plena actuación de sí mismo: trasciende el acto y todo acto*. En su pura trascendentalidad se escapa cuando intenta captarse a sí mismo, no se puede captar, bien porque es más que su propio acto, bien porque, como pura subjetividad, es abstracto y se ve constreñido a mediar en la relación dialéctica de subjetividad-objetividad. El acto en que todo es inmanente, como acto perenne e imposible de ser adecuado, es autotrascendencia. Y como Gentile identifica el objeto o el ser con el acto mismo del pensar, del que es deducido, se sigue que la actualidad pura del acto es vacía. De esta trascendencia, inmanente a la misma trascendentalidad pura, es imposible pasar a la trascendencia teísta, ya que la trascendentalidad gentiliana es Subjetividad; falta en ella un elemento objetivo, es decir, la *idea* como verdad dada a la mente. Por esto, absoluto lo es el mismo Sujeto, no la verdad. Con esto Gentile niega precisamente

(349) Gentile dedicó al problema del arte una de sus últimas obras: *La filosofía del arte* (1931). El arte puro es inactual, «pero entra en la actualidad espiritual y en ella se hace sentir y conocer actualmente con su presencia en la realización de la vida del espíritu, sea cual fuere y siempre que fuere». El arte, como pura subjetividad, existe en el pensamiento mediato y no en sí. El pensamiento concreto es a la vez pura subjetividad y pura objetividad. Ahora bien, «esta subjetividad es pura dialéctica; y esta pura forma subjetiva de todo sentimiento, en que el arte consiste, si se quiere llamar con un nombre del vocabulario corriente, no puede hacerse sino con el *sentimiento*, no en su vulgar acepción psicológica... sino en un sentido rigurosamente gnoseológico y filosófico».

el idealismo, ya que la idea ha dejado de ser el elemento objetivo, pensado pero no creado por el pensamiento, viniendo a ser, en cambio, el mismo acto, es decir, el mismo sujeto. Pero con esto queda negado también el Sujeto pensante, en cuanto que es pensamiento de su misma subjetividad, esto es, pensamiento vacío. Esto conduce a Gentile a identificar la filosofía con la historia y con ello todo lo real en un inmanentismo, que es positivismo; y si no lo es hasta el fondo, o es debido a la feliz contradicción de que el pensamiento pensante trasciende a todo el pensamiento pensado y, por esto, a la misma historia.

f) *La pedagogía de Gentile.* — Si filosofía y vida espiritual se identifican en la actualidad del pensar, de ello se sigue que ninguna actividad del espíritu puede pensarse como distinta de la filosofía. Por esto, la «*pedagogía como ciencia de la educación*» se identifica con la «*filosofía como ciencia de la realidad espiritual*». El proceso del espíritu es de *auto-formación* y no reconoce nada exterior a sí mismo sino como auto-posición. Por lo tanto, la «dualidad» de educador y educando es concreta en la «unidad» de la vida espiritual que hay en el uno y en el otro. La acción del educador es verdaderamente educativa cuando el educando se reconoce en el maestro: *la educación es auto-educación*. El niño no es, respecto al educador, un ser que no ha alcanzado la condición humana, ni el maestro, respecto al educando, es un ser en el que ya esté establecida toda la humanidad de que es capaz. El saber se reduce a la unidad del proceso creador, que coincide con la formación moral de la personalidad. *Filosofía, pedagogía y ética forman una sola cosa en el acto concreto de la educación.*

De esto se sigue que la distinción psicológica de intelecto y voluntad es abstracta: no hay educación intelectual que no lo sea también moral y no hay educación moral que no sea cultura. También las normas didácticas y los preceptos metodológicos no tienen valor en sí mismos; aplicados mecánicamente desde fuera aprisionan la actividad creadora del espíritu, que por sí mismo se crea los instrumentos de su desarrollo.

También la educación, como la vida del espíritu, se actúa en tres momentos, concretos únicamente en su síntesis: la *educación literario-humanística* (el educando en su subjetividad); la *educación científica o religiosa* (que anega al educando en el objeto, es decir, en la naturaleza o en Dios); y la *educación filosófica*, que supera la unilateralidad de las otras dos y satisface las exigencias del arte y de la religión, actuando la humanidad en el individuo.

g) *El historicismo de Croce*. — Los intereses esenciales de Gentile son filosóficos (mejor dicho, metafísicos); los de Benedetto Croce (350) fueron desde un comienzo y para siempre prevalentemente culturales, por lo que, si considerable es el puesto que ocupa en la cultura italiana contemporánea (hasta el 1930, poco más o menos), a cuya renovación contribuyó con eficacia, el que le pertenece en el campo de la filosofía es de proporciones mucho más limitadas. Mentalidad abierta a múltiples intereses culturales (artísticos, literarios, históricos, políticos, etc.), los que menos sintió fueron los filosóficos propiamente dichos. Habiéndose formado en el clima del positivismo y conociendo desde temprana edad el pensamiento de Marx, siguió siendo, durante toda su vida, positivista en lo fundamental. Metodólogo de la cultura, de los *hechos* culturales, mantuvo siempre una actitud negativa frente a la metafísica (sin haber nunca justificado desde un punto de vista crítico esta posición) e intentó siempre reducir la filosofía a la metodología de la historia, «mundanizarla», con exclusión de los «máximos problemas».

El pensamiento crociano constituye una reacción frente al positivismo, pero se halla influido por el mismo positivismo. Más que Hegel — podría parecer una paradoja pero no lo es — han influido sobre él Marx, Hume y el empirismo inglés. Croce pudo constatar que los mejores teóricos del positivismo, agnósticos en metafísica, se consideraban humanistas y viquianos y hacían de historiadores y de teóricos del arte, de la moral y del derecho. *Pero los positivistas tenían una concepción «naturalista y extrínseca» de la historia, mientras que la de Croce era «espiritualista e intrínseca»*; es decir, que Croce viene a ser en Italia igual que Dilthey en Alemania, lo que explica el encuentro de Croce con el criticismo de Kant y con el idealismo de Hegel y su interpretación inmanentista de Vico. Frente al positivismo entendido como búsqueda de un método para estudiar y clasificar los *hechos* de la naturaleza, Croce presenta su positivismo como búsqueda de un método para entender los *hechos* de la actividad humana. Interesarse por otra cosa, repite Croce con los positivistas, es perder el tiempo y gesticular en el vacío.

Para Croce, la filosofía es «filosofía del espíritu» tal y como se determina en el proceso concreto de la experiencia, es decir, de nuestro mundo humano, con el que coincide todo lo real (inmanentismo).

(350) Nació en Pescasseroli (Aquila) en 1866, escuchó en Roma las lecciones de Antonio Labriola, pero sus verdaderos maestros fueron Vico, Marx y De Sanctis; sólo en una segunda época (instigado por Gentile) se encontró con Hegel. Su sistema está en los cuatro volúmenes de la «Filosofía del espíritu»: *Estética* (1902); *Lógica* (1906); *Filosofía de la práctica* (1910); *Teoría e historia de la historiografía* (1917). Murió en 1952.

El proceso del espíritu, que es la historia (historicismo), *se desarrolla con ritmo dialéctico, que, para Croce, no es sólo dialéctica de los opuestos, como para Hegel, sino también dialéctica de los distintos.* En otras palabras, la vida concreta del espíritu se despliega siempre en una forma determinada de actividad. Sus formas no se niegan las unas en las otras como en la dialéctica de los opuestos, en la que cada momento es abstracto y sólo es concreto en la síntesis; en su devenir, el espíritu conserva las formas, los «grados» que en su despliegue asume. Esto, según Croce, no compromete su unidad, ya que la unidad concreta en la distinción «excluye por completo el pensamiento de la distinción entendida como una multiplicidad, cuyos términos están los unos fuera de los otros, permaneciendo recíprocamente trascendentes. Y lo excluye precisamente porque cada término de ella, cada forma del espíritu, es a la vez, por así decir, la condición y lo condicionado de los otros». La dialéctica de los distintos se puede representar con la figura del círculo; y esto es lo que constituye la «circularidad» de las formas del espíritu.

Como es sabido, según Croce, dos son las formas fundamentales de la actividad espiritual: la *actividad teórica* y la *actividad práctica*, cada una de las cuales tiene dos grados. En la primera se distinguen la «intuición» o conocimiento de lo individual y el «concepto» o conocimiento de lo universal; en la segunda, lo «útil» o volición de lo individual y el «bien moral» o volición de lo universal. Así tenemos, dentro de la unidad, la distinción de los cuatro grados de la actividad espiritual: *Arte* (intuición), *Filosofía* (concepto), *Economía* (utilidad) y *Moral* (bien).

Por consiguiente, el conocimiento o es *conocimiento intuitivo*, por la fantasía, de lo individual, de las cosas singulares; o es *conocimiento lógico*, mediante el intelecto, de lo universal, de las relaciones entre las cosas; es, en suma, o productor de «imágenes» o productor de «conceptos». La primera forma de conocimiento es autónoma y es precisamente el *Arte*, que es intuición o representación de un estado de ánimo o de un sentimiento (*el arte se halla caracterizado por lo lírico*), que ha encontrado su «expresión» en una imagen. En cuanto tal, el arte se distingue de todas las otras formas de la actividad del espíritu. En él, el sentimiento tumultuoso se convierte en claras intuiciones: el arte, más que imaginación, es «fantasía poética» o «creadora». No es sentimiento inmediato, sino sentimiento contemplado, y la fuente del sentimiento se hace en él universal por la infinitud de la expresión. El arte es intuición-expresión; por lo tanto, arte y lenguaje se identifican.

Del grado estético pasa el espíritu al del *conocimiento intelectual*, conceptual o filosófico, que no puede estar sin el primero, mientras

que éste puede darse sin aquél. En efecto, el conocer mediante conceptos es conocimiento de relaciones de cosas y las cosas son intuiciones, sin las que los conceptos no serían posibles. La lógica es «ciencia del concepto puro», que es síntesis *a priori*. El concepto trasciende toda representación singular, pero se halla inmanente en todas las representaciones. Por mediación de él, el espíritu capta los hechos particulares intuitos en la trama de la orgánica ordenación universal; y, por esto, el concepto es «*universal concreto*». Cuando falta esta síntesis, no hay conceptos, sino «ficciones conceptuales» o «pseudo-conceptos», que pueden ser universales pero no concretos (como las «ficciones conceptuales» de la matemática) o simples esquemas, en los que son reagrupadas representaciones carentes de universalidad (como los pseudo-conceptos empíricos de las ciencias naturales) (351).

Para Croce, la síntesis *a priori* lógica se descubre como «*identificación de filosofía y de historia*». Todo concepto es comprensión de hechos particulares, pertenecientes a la realidad que es historia; por lo tanto, la filosofía no es más que un *momento metodológico de la historiografía*, «dilucidación de las categorías constitutivas de los juicios históricos, o sea de los conceptos directivos de la interpretación histórica».

La actividad práctica se distingue de la teórica, en cuanto su objeto son las acciones-voliciones. Por el principio de la circularidad del espíritu, la actividad práctica presupone la teórica: sin conocimiento no es posible la voluntad. Teoría y práctica forman una unidad y las dos formas constituyen y cierran el círculo de la realidad y de la vida. El acto teórico proporciona la materia al acto práctico y el acto volitivo cambia según la variación del acto perceptivo. La «situación» y la «volición» se hallan la una en función de la otra y, al cambiar la primera, cambia también la segunda. No hay juicios fijos de acciones: el hombre actúa cada instante de acuerdo con las siempre variables situaciones históricas.

En la actividad práctica se distinguen dos formas: la orientada hacia fines individuales o voluntad de lo individual (*actividad económica*) y la dirigida hacia fines universales o volición de lo universal (*actividad ética*). No existe el universal ético sin el grado económico. La forma universal comporta la económica, ya que la acción, aunque universal en su significado, no puede ser sino algo concreto e individualmente determinado. El grado económico es «premoral» y, en cuanto tal, no es suficiente: nos satisface como individuos, no como hombres. Por esto es necesario el grado moral como volición de lo

(351) Posteriormente Croce (*La historia como pensamiento y como acción*) refirió también el juicio científico al juicio histórico.

universal. «Tal es el carácter de la acción moral, que nos satisface no como individuos sino como hombres o, mejor dicho, como individuos solamente en cuanto hombres, y, como hombres, solamente por medio de la satisfacción individual. Esto es, *moralidad y universalismo concreto*».

Los caracteres que ya hemos indicado señalan los límites del pensamiento crociano: una metodología de la cultura que pretende resolver en sí misma todos los problemas de la filosofía.

h) *El ontologismo crítico de Carabellese*. — Puede decirse que el «ontologismo crítico» de Pantaleón Carabellese (1877-1948) es un repensamiento del idealismo crítico de Varisco, a través de Kant y de Rosmini (pero de un Rosmini reducido a Kant) y, más de lo que parece, a través de Spinoza. En el fondo, Carabellese, con el concepto de la *objetividad como inmanencia*, pretende satisfacer las opuestas exigencias del realismo y del idealismo a través de una reelaboración del ontologismo tradicional a la luz del criticismo de Kant. De ahí su nombre de ontologismo crítico: «ontologismo» o intuición del ser; «crítico» en cuanto que el mismo ser es inmanente como idea u objeto a la conciencia. La realidad es pluralidad de sujetos y éstos son la verdadera realidad del ser, que es la unidad de su multiplicidad: «así, el sujeto múltiple condiciona el ser único, y el ser único condiciona al sujeto múltiple». De la elaboración de esta posición panteísta han nacido sus dos obras teóricas fundamentales: *La crítica de lo concreto* (1921) y *El problema teológico como filosofía* (1931).

La «crítica de lo concreto», según Carabellese, supera las dos abstracciones opuestas del idealismo y del realismo, ya que, para la filosofía de lo concreto, el objeto (el ser) no está fuera del pensamiento (realismo), pero tampoco es creación del sujeto (idealismo). La universalidad absoluta no es del sujeto (idealismo), sino del objeto; pero no del objeto del realismo, sino del que constituye la unidad de los sujetos y su objetividad. «Por consiguiente, la alteridad no es característica de la objetividad pura»; es de los sujetos. Alteridad es igual a subjetividad, a la que es inmanente el objeto absoluto como objeto de conciencia. Por consiguiente, en la conciencia positiva encontramos un *objeto* que es *ideal*, precisamente porque es *objeto*; y *sujetos* que, en cuanto espiritualidad consciente, son *reales*. Estos sujetos realizan el objeto ideal, mientras que aquel objeto substancia los sujetos reales, ya que es el ser en sí. Ahora bien, este objeto nouménico puro es Dios y, según Carabellese, satisface incluso la conciencia religiosa, ya que la «genuina esencia de la religión» no requiere la existencia de Dios, que sólo es

exigida por el viejo y acrítico realismo. Dios no existe; existencia es subjetividad y alteridad, mientras que el objeto absoluto es pura objetividad (idea). Decir que Dios existe es negar a Dios, es hacer de Él un sujeto relativo (recíproco) a los otros sujetos. *Dios es el ser único inmanente a la conciencia de los individuos*, «es el objeto puro de la conciencia»; pero precisamente esta reducción es negación de Dios.

9. La Neoescolástica

«Con el nombre de filosofía neoescolástica se entiende la restauración del pensamiento medieval en el ámbito de la civilización moderna, considerando dicho pensamiento no como expresión transitoria de una civilización, sino, en cuanto a su substancia, como definitiva conquista de la razón humana en el campo de la metafísica, conquista madurada a través de la especulación griega y del Cristianismo y caracterizada por el realismo y el teísmo.» Este programa se vió realizado en dos momentos: el de la *Neoescolástica de Lovaina* y el de la *Neoescolástica italiana de Milán*. El primero, representado principalmente por el Cardenal Désiré Mercier (1851-1926), combatió el positivismo y mostró su insuficiencia filosófica, pero acogió y valorizó, en el ámbito del pensamiento escolástico y tomista, la ciencia moderna como la mayor aportación del mismo positivismo. El segundo —cuyos más altos exponentes fueron Francesco Olgiati (1886), Giuseppe Zamboni (1875-1950), Emilio Chiocchetti (1880-1951) y Amato Masnovi (1880-1955)— combatió el idealismo de Croce y de Gentile y precisamente la «metafísica inmanentista» y la identificación de historia y filosofía. Esta corriente se esfuerza por aceptar, en el marco del pensamiento escolástico y tomista, la historia, pero no en cuanto filosofía, sino en cuanto interés o indagación histórica.

Por lo tanto, las posiciones fundamentales de la Neoescolástica italiana se pueden resumir así: «reafirmación crítica del teísmo y realismo tomista frente al monismo y al fenomenismo, llevada a cabo por el procedimiento puramente racional y autónomo, cosa que a fin de cuentas constituye la característica esencial del mismo tomismo; asimilación de los elementos indiscutiblemente fecundos de la civilización moderna, o sea la ciencia aplicada y la investigación histórica».

El pensador más conocido del neotomismo contemporáneo es el francés Jacques Maritain (1882). Del tomismo clásico acepta las tesis fundamentales: su posición es realista (*realismo crítico*) y su filosofía es metafísica del ser, que, a través de *los grados del conoci-*

miento (*Los grados del saber*, 1946) se eleva a lo sobrenatural y a la contemplación mística en el esfuerzo de englobar todas las formas de la vida humana. La posesión de la verdad metafísica es la reconciliación del espíritu consigo mismo. Esto no significa que la metafísica sea todo o el solo saber, que, en cambio, tiene grados jerárquicamente ordenados y convergentes, según la doctrina tomista, y en los que las ciencias ocupan su puesto; es preciso evitar un angosto cientismo y un no menos estrecho filosofismo. Sin embargo, el arquetipo de todo saber sigue puesto en la metafísica, que formula los problemas relativos a nuestra facultad de conocer y a los medios de que disponemos. El conocimiento es recto cuando «respeta las esencias» y reconoce en cada orden de lo real lo que es formal, verdadero. Los «grados del saber» son las vías que conducen a la «sabiduría». La inteligencia, más allá de lo posible y de lo abstracto, tiende a la perfección de la existencia, a encarnar en ella las afirmaciones que hacemos sobre la esencia. El saber racional halla su coronación en el supraracional: en el orden natural, con la metafísica; en el orden sobrenatural, con la «sabiduría cristiana», subdividida en «sabiduría teológica à *mode humain*» y en «sabiduría mística», inspirada por el Espíritu y que procede «par voie d'amour fruitif». El problema de nuestro tiempo, según Maritain, consiste en «restaurar el primado de la sabiduría, la dignidad supereminente de un conocimiento puramente ordenado a la posesión de la verdad» y de «reconciliar las ciencias, conscientes ya de su valor y de su poder, con la sabiduría, el saber natural con la sabiduría de orden superior». Este problema es tratado por Maritain en muchos de sus escritos, de los que el más significativo es *Humanismo integral* (1936).

10. Crítica y crisis de la ciencia

De cuanto hemos dicho resulta evidente que la polémica antipositivista y anti-intelectualista envuelve la validez cognoscitiva de las ciencias naturales y matemáticas: Mach y Avenarius, Bergson y Blondel, Gentile y Croce, pragmatistas y relativistas, y otros pensadores (tales como Poincaré, Duhem, Milhaud, Le Roy) que se ocupan específicamente de los problemas de la ciencia, están de acuerdo en negar o en limitar su valor cognoscitivo.

La filosofía dirige contra la ciencia las mismas armas que ésta había usado contra ella. Al mismo tiempo que el positivismo quemaba incienso en honor de la ciencia, la filosofía era considerada como el reino de las fantasmagorías metafísicas, el país de los espléndidos sueños de la razón. Ahora es la filosofía la que considera «ficcio-

nes», «esquemas» y «abstracciones» a las leyes científicas, deformadoras de lo real, incapaces de penetrar más allá de la superficie o de la corteza de las cosas y de alcanzar la vida profunda, que no es mecanismo y materia, sino libertad y energía vital. La filosofía reprocha a la ciencia la falta de embalsamar la vida, de momificar los hechos, de encerrar la realidad en formas finitas y estereotipadas. La ciencia se halla separada de lo que de vital y de concreto hay en el pensamiento y en la naturaleza, encarcelada en el reino de lo abstracto, de las fórmulas muertas y de los esquemas fosilizados. Todo lo más puede jactarse de tener un interés práctico-económico: es útil y nada más.

Junto a la crítica de la ciencia por parte de la filosofía, se encuentra la llamada «crisis de la ciencia», provocada por su evolución interna. Hasta casi todo el siglo XIX, filósofos y hombres de ciencia consideran la física de Newton como la representación absolutamente verdadera del universo. Mecanicismo y objetividad de los principios y de las teorías físicas son verdades que están fuera de toda discusión. Pero hacia finales del siglo pasado y comienzos del nuestro, esta concepción comienza a ser puesta en duda: el determinismo, sin ser rechazado en bloque, se somete a discusión; la «materia», que parecía ser el dato más simple, comienza a revelarse compleja; en pocas palabras, determinismo y mecanicismo, del rango de verdades absolutas, descienden al de «hipótesis», junto a la que se pone la otra hipótesis del indeterminismo. La teoría de la relatividad de Albert Einstein (1879-1955) y la de los *quanta*, al igual que otros descubrimientos, han puesto en entredicho los resultados de la llamada «física clásica». Habida cuenta de las estrechas relaciones entre las ciencias físico-matemáticas y la filosofía, todo el pensamiento moderno, de Descartes a Kant, ha sido sometido a revisión crítica. Por lo tanto, la crisis de la ciencia es contemporáneamente crisis del racionalismo moderno y del kantismo, de su gnoseología y de su metafísica, que a fin de cuentas es su misma gnoseología.

Casi al mismo tiempo de la crisis de la ciencia y de la matemática se da el renacimiento de la *lógica formal*, bajo la forma de la llamada *logística*, de la *lógica simbólica* o *matemática*, que tiene sus precedentes inmediatos en los estudios de los dos matemáticos ingleses August Morgan (1806-1878) y George Boole (1815-1864), continuados por Ernst Schröder (1841-1902) y por Giuseppe Peano (1858-1932). Por otra parte, la «Escuela fenomenológica», que, sin embargo, parte de tesis filosóficas, se encuentra en algunos puntos con la *lógica matemática*: las dos escuelas, más recientemente, se han influido de un modo recíproco. En seguida nos referiremos a la una y a la otra; por ahora nos limitamos a poner de relieve que la ló-

gica matemática ha influido sobre la filosofía bien como instrumento de análisis de los conceptos y de las demostraciones, bien porque ha vuelto a actualizar viejos problemas filosóficos (por ej., el de los universales); y que entre lógica matemática y fenomenológica hay grandes diferencias de método y de objeto de investigación. Por otra parte, el haber sacado de teorías científicas consecuencias filosóficas o el haber extendido a la filosofía métodos y conclusiones válidos para las ciencias, ha engendrado confusiones y difundido una concepción «no filosófica» de la filosofía, tal vez peor que la de la época del positivismo.

CUADRO SINÓPTICO

EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

El pensamiento alemán

Neokantismo

LOTZE (1817-1881): el mecanismo natural es sólo un medio, a través del cual se actúa un reino ideal de belleza y bondad.

LANGE (1828-1875): los llamados hechos materiales son representaciones del sujeto, a las que se limita nuestro conocimiento (la cosa en sí es incognoscible). Con la «fantasía creadora» el hombre se eleva a un mundo ideal, suprafenomenico. *El paralelismo psico-físico* y FECHNER (1801-1887), precursor de la *psicología experimental*; importancia educativa de esta última.

Voluntarismo

VON HARTMANN (1842-1906): el *Principio absoluto* es unidad inconsciente de *intelecto* y *voluntad* (crítica de Schopenhauer), de finalidad e irracionalidad. El proceso evolutivo culmina en la disolución de la irracional voluntad de vivir; tal liberación del mal y del dolor se actúa a través de cuatro momentos (*ético, estético, religioso y filosófico*).

WUNDT (1832-1920): sólo la *representación* es real; el alma es *actividad* (no substancia) perennemente creadora de nuevas síntesis; la evolución tiene un fin y no es mecánica. La *psicología experimental* y sus principales cultivadores. El psicoanálisis de FREUD (1856-1939).

La filosofía de los valores o el neokantismo de Baden

WINDEL BAND (1848-1915): las ciencias se limitan a describir los fenómenos y a clasificarlos (*juicios de realidad*); la filosofía se pronuncia sobre el *valor* de los hechos (*juicios de valor*). La historia manifiesta valores trascendentes.

RICKERT (1863-1936): existencia y valor: los valores son eternos y debemos elevarnos a ellos. El pensamiento unifica el mundo de los valores y el de la experiencia, lo eterno y la historia.

Historicismo y relativismo

DILTHEY (1833-1911): toda concepción humana es relativa al proceso histórico; hay historia donde hay capacidad de valores. En nuestra estructura psíquica hay una aptitud para los valores que la dirige a un determinado sentido: cada contenido de vida (*Erlebnis*) es proporcionado por el estado de ánimo *histórico* que lo ha engendrado. No existe más que el conocimiento histórico, regulado por *estructuras psíquicas, complejos típicos* que históricamente (cada generación tiene los propios) se repiten y se reproducen.

El pensamiento alemán

Historicismo
y relativismo

SIMMEL (1858-1918): toda visión del mundo es parcial («un punto de vista»), pero tiene el carácter de universalidad; toda verdad filosófica refleja el tipo de humanidad viviente en un filósofo: es verdad relativa (*relativismo*), que aspira a lo absoluto.

VAIHINGER (1852-1933): todo lo que sobrepasa la experiencia pura es *ficción*. El hombre se crea *ficciones* (ficcionalismo) útiles en la vida práctica (libertad, Dios, etc.) y obra *como si* fueran verdad.

NIETZSCHE
(1840-1900)

El *humanismo absoluto* como superación del hombre (*superhombre*). El *eterno retorno*: el mundo se desarrolla por ciclos, que se repiten necesariamente, sin progreso: todo pasa y todo retorna. Es de sabios aceptar nuestro destino, el incomprendible mundo (*amor fati*). Pero el hombre debe intentar desesperadamente romper el círculo, *cualificarse*; por consiguiente, es necesario que se supere a sí mismo, que supere la apariencia racional, la moral común (*superhombre*); solamente *osando lo imposible* adquiere valor la existencia. El *superhombre* es fiel a su destino de derrota y, sin embargo, osa.

Espiritualismo

FÖRSTER (1869): critica las tendencias «laicas», cientistas y tecnicistas. Le asigna a la educación una misión moral y social, fundada en la religión cristiana y en Dios. La escuela como formativa del hombre entero.

El pensamiento español

UNAMUNO (1864-1937): el mejor representante de la «generación del 98». La «cuestión única» es la humana y la persona es el problema fundamental. *Antinomia entre vida y razón*: la vida afirma lo que la razón niega. El *pragmatismo humanista*: una verdad es más verdadera cuanto más inútil es materialmente. La fe *viva*.

ORTEGA Y GASSET (1883-1955): critica del idealismo y del realismo: «Yo soy yo y mi circunstancia». La vida no es, *se hace*: la realidad es *historia*. La *vida ascendente* (épocas de rejuvenecimiento) y la *vida descendente* (burguesa y utilitaria). Cada hombre es un punto de vista: la realidad es un infinito número de perspectivas (*perspectivismo*).

El pensamiento
anglo-americano

Romanticismo
inglés

COLERIDGE (1772-1834): el intelecto ordena la experiencia y construye la ciencia de la naturaleza; la *razón*, dotada de una intuición mística o experiencia interior, capta el absoluto.

CARLYLE (1795-1881) critica el utilitarismo burgués y la superficialidad del análisis científico: la vida espiritual es infinitamente más rica que el uno y que el otro. Una inspiración misteriosa,

Romanticismo inglés

que se capta con la *intuición general (sentimiento)*, impulsa al hombre a realizar sus ideales. El mundo es la *vestidura* de Dios. La energía infinita, simbolizada en todas las cosas, se manifiesta en el genio del *héroe*, el verdadero artífice de la historia, el revelador de nuevos ideales. Con Carlyle se halla vinculado el americano EMERSON (1807-1882), que llamó en su país la atención sobre los valores espirituales.

Neohegelismo

STIRLING (1820-1909): inicia el neohegelismo en Inglaterra.

GREEN (1836-1882): lo real no es más que el conjunto de las percepciones que tienen una conexión constante, cuyo fundamento es la conciencia universal o Dios.

BRADLEY (1846-1924): la ciencia reduce las cosas a las *relaciones externas*; las *relaciones internas* permiten captarlas en su concreción. La experiencia integral es la vida misma del *Absoluto*, cuyo conocimiento sólo es simbólica *apariencia*. El Absoluto se capta mediante la intuición inmediata.

MCTAGGART (1866-1925): la pluralidad de los individuos lo es en el Absoluto: Dios es el Yo más completo.

ROYCE (1855-1916): la idea es el instrumento del fin (*significado interno*) que ella se propone realizar.

La Conciencia absoluta es una *totalidad individual*, en la que se conservan los individuos. La *interpretación* y la *fidelidad*. Educar es empeñarse en el esfuerzo de hacer triunfar la fidelidad entre los hombres y de estimularlos en orden al ideal.

Pragmatismo

PEIRCE (1839-1914) — *pragmatismo lógico*: la verdad de una aserción reside en sus consecuencias prácticas. El pragmatismo es el *método de la previsión*: el significado de toda aserción está en el futuro.

JAMES (1842-1910) — *pragmatismo empírico-espiritualista*: el *empirismo radical* como prueba y verificación del conocimiento. El procedimiento inteligente persigue fines futuros y elige los medios para realizarlos. La ciencia y la filosofía sirven a la *acción*, a la obra eficaz (*voluntad de creer*). La educación debe *potenciar la voluntad* y *formar los hábitos más útiles para una sociedad en un determinado momento*. La instrucción debe disponer la mente con ideas válidas para traducirse en acción.

El pensamiento anglo-americano

Pragmatismo

F. C. S. SCHILLER (1864-1937) — *pragmatismo humanista: la verdad es relativa al hombre*. La verdad de una aserción se mide por su utilidad social.

DEWEY (1859-1952) — *pragmatismo instrumentalista*: el pensamiento y las ideas son *instrumento* de organización de la experiencia futura. Toda teoría es un modo eficaz de transformar la realidad para el bien del hombre y el progreso de la humanidad. La necesidad estimula a la acción; el pensamiento no es más que una *norma de conducta*. Instrumentalismo y marxismo.

Idealismo

RAVAISSON (1813-1900): el Espíritu es libertad o actividad creadora y organizadora de la experiencia; la necesidad mecánica es sólo una manifestación secundaria. Dios, suprema perfección, sólo se conoce por intuición inmediata (no hay demostración de su existencia).

Neocriticismo

RENOUVIER (1815-1903): no hay más que *fenómenos* o representaciones, pero entre ellos no hay continuidad: *todo fenómeno es un nuevo comienzo, un acto libre*. Todo lo que sobrepasa la experiencia es *acto de fe*; nosotros tenemos el *deber de creer* en la libertad y en la existencia de Dios. No hay «cosa en sí» o *noúmeno*: realidad y representación se identifican (*fenomenismo crítico*). La categoría de la *relación* es ley de conciencia y de personalidad (*personalismo*).

LACHELIER (1834-1918): realismo espiritualista y teísta.

HAMELIN (1855-1907): elabora el idealismo hegeliano.

El contingentismo y la crítica de la ciencia

BOU Troux (1845-1921): la *libertad* es el principio de lo real y la necesidad mecánica es sólo su superficie. Ni entre las ideas ni entre las cosas existen vínculos causales necesarios: todo efecto es *contingente* respecto a la causa. La realidad es siempre nueva creación y los esquemas de la ciencia (que sólo tienen un valor práctico) no logran captarla. La *educación* debe potenciar la libertad y la actividad creadora del espíritu se desarrolla con autonomía según sus propias leyes. Comunicación entre docente y discente a través del amor.

MEYERSON (1859-1933): el método de la ciencia consiste en reducir el universo a lo idéntico; su

El pensamiento francés

El contingentismo
y la crítica
de la ciencia

principio supremo es, por consiguiente, el de *identidad*. Sin embargo, la misma ciencia no logrará jamás reducir la heterogeneidad de los fenómenos a la identidad permanente; siempre permanece algo inexplicable.

POINCARÉ (1854-1917): no existen principios científicos *a priori* ni verdades universales y necesarias; sólo por comodidad elegimos algunos principios y postulados sobre los que construimos la ciencia.

BERGSON
(1859-1941)

Reaccionó frente al *cientismo* positivista y contra la tradición racionalista cartesiana; representa la revancha de la *conscience* contra la *raison*. El *conocimiento conceptual* es abstracto y simbólico; concreta, intrínseca y absoluta es la *intuición* inmediata (*intuicionismo*), correspondiente al proceso perennemente creador de la realidad. El tiempo como *duración real*. Todas las cosas brotan de una *fuerza* inagotable (*élan vital*) que produce por evolución continuas formas nuevas. En el hombre, el impulso vital se eleva hasta la conciencia y la libertad. Moral *estática* (impuesta por la sociedad) y moral *dinámica*, propia del espíritu de sacrificio y de caridad; religión *estática* (social y gregaria) y religión *dinámica*, interior, experiencia mística, singular y privilegiada.

LE ROY (1870-1954): niega el valor cognoscitivo de las ciencias, que sólo sirven para fines prácticos. La filosofía es *intuición vivida*. También los *dogmas* tienen un valor práctico, una eficacia moral.

El espiritualismo
cristiano
y la filosofía
de la acción

GRATRY (1805-1872): la metafísica de la experiencia interior. Las tres facultades: el *sentido* (primitiva), el *intelecto* y la *voluntad* (derivadas). Sentido *externo*, *interno* y *divino*, con el que se encuentra a Dios en nosotros.

OLLÉ-LAPRUNE (1839-1898): la *filosofía integral* no puede ignorar a la religión. Hay en el hombre una profunda aspiración a Dios; religión y *voluntad* se integran: el conocimiento racional se ve culminado por la *fe moral*.

BLONDEL (1861-1949): el dinamismo integral del espíritu se ve solicitado desde dentro a trascenderse. El dinamismo de la *acción* y la convergencia de las fuerzas: la *lógica de la vida moral* como *lógica de la integración*. La *voluntad volente* trasciende a la *voluntad querida*: nues-

El pensamiento francés

El espiritualismo
cristiano
y la filosofía
de la acción

tra disposición innata de buscar a Dios. *Pensamiento, acción y ser*, todo el espíritu se halla orientado intrínsecamente por la presencia de una Realidad que lo trasciende y que es su principio y su fin. El *método de la inmanencia* y la conveniencia entre el orden natural y el sobrenatural.

El modernismo: método de la inmanencia y evolución del dogma: LOISY (1857-1943) y LABERTHONNIÈRE (1860-1932). Crítica del intelectualismo pedagógico y valor formativo de la religión, entendida como *norma e imperativo interior*. La educación como potenciación de la voluntad, a la que es immanente la aspiración a Dios, que le es interior. Autoridad y libertad: la primera, cuando es norma interior, potencia a la segunda.

El voluntarismo

SOREL (1847-1922): la historia es devenir, acción, libertad, que se conquista a través de la lucha violenta de las clases. *Mito* (producido por la voluntad) y *utopía* (producida por el intelecto). El mito es revolucionario y se actúa con la lucha de clases y con la *violencia* (eliminación de la sociedad capitalista). A la violencia debe el socialismo (y no el reformismo) sus valores morales; salvación del mundo moderno. La violencia destruye la «fuerza», que es propia de la sociedad burguesa.

El pensamiento italiano

Espiritualismo
(s. XIX)

BERTINI (1816-1876): reelabora el *espiritualismo* de Rosmini y de Gioberti. Lo mismo CONTI (1822-1905) y ACRI (1836-1913).

BONATELLI (1830-1911): la actividad del juicio es *a priori* y no es reductible a la sensación. Las normas del juicio son categorías objetivas en el sentido rosminiano.

Crítica
del positivismo

TAROZZI (1866-1958): el determinismo sólo es instrumento lógico y no principio de lo real; por consiguiente: *libertad y contingencia*.

GUASTELLA (1854-1922): toda la realidad es fenoménica (*fenomenismo*); la realidad en sí es ilusión.

MASCI (1844-1922): las formas *a priori* kantianas no son modelos mentales formados con anterioridad a la experiencia, sino *formas constitutivas* de la misma experiencia (*Neokantismo*).

Idealismo crítico

MARINETTI (1872-1943): crítica del idealismo hegeliano y del positivismo. La filosofía es crítica del conocimiento y, en cuanto tal, *introducción a la metafísica*. El mundo (subjetivo-objetivo) es un conjunto de actividades conscientes, que apuntan a la Unidad absoluta. La *libertad* como *necesidad* racional: libertad de *espontaneidad* y libertad *moral*. Sólo un Dios entendido como Razón (impersonal) puede justificar la libertad humana. Dios, Razón absoluta, sólo se puede representar por símbolos.

VARISCO (1850-1933): la realidad es un conjunto de sujetos múltiples (*pluralismo*), ligados entre sí, y como determinaciones necesarias del Ser o Dios, concebido como Persona absoluta, creadora.

Pragmatismo

VAILATI (1863-1909) y CALDERONI (1879-1914): se hallan vinculados al *pragmatismo lógico* de Peirce. El *análisis del lenguaje* determina el significado de toda frase por medio del examen de las consecuencias prácticas que se siguen de ella y de las aplicaciones que de ella se han hecho. El pragmatismo es «utilitario» en cuanto hace descartar las cuestiones inútiles, es decir, carentes de consecuencias prácticas.

ALIOTTA (1881): el experimento decide la elección de un punto de vista (*experimentalismo*).

Neohegelismo

GENTILE (1875-1944): *nada se puede presuponer al pensamiento*: el objeto se convierte en el sujeto. El pensamiento concreto es «pensamiento pensante», *pensamiento en acto (actualismo)*. La *Idea es acto* y el devenir es el acto mismo del pensamiento, con anterioridad al cual no se puede suponer ni el ser ni el no-ser (*reforma de la dialéctica hegeliana*). El objeto es el pensamiento, pensado como distinto del acto de pensar: el Yo tiene conciencia del objeto en cuanto tiene conciencia de sí en el acto de pensarlo, es decir en cuanto *autoconciencia*. — De los grados del espíritu hay *unidad-distinción* en el único acto del pensar: el *Espíritu es unidad*. Su actividad es dialéctica y tres son las formas del Espíritu absoluto: *arte* (momento de la subjetividad pura); *religión* (momento de la pura objetividad); *filosofía* o Pensamiento en su plena autoconciencia. *La Pedagogía como ciencia de la educación se identifica con la filosofía como*

Neohegelismo

ciencia de la realidad espiritual. La educación como *autoeducación*. Los tres momentos de la síntesis educativa: educación *literario-humanística*, educación *científica* o religiosa, educación *filosófica*.

CROCE (1866-1952): *la filosofía es metodología de la historia*. — *Dialéctica de los opuestos* y *dialéctica de los distintos*: las formas del espíritu no se niegan unas en otras, sino que se distinguen en la unidad del mismo espíritu: cada una es la condición y el condicionado de las otras (Circularidad). Las formas fundamentales de la actividad espiritual: 1) *actividad teórica*: a) *arte* (intuición o conocimiento de lo individual); b) *filosofía* (*concepto* o conocimiento de lo universal); 2) *actividad práctica*: a) *economía* (lo útil o volición de lo particular); b) *moral* (el bien o volición de lo universal). Los conceptos de las ciencias y de la matemática son *pseudo-conceptos*.

Ontologismo crítico

CARABELLESE (1877-1948): *la objetividad como inmanencia*. El Ser es el Objeto absoluto o la Idea inmanente a las conciencias individuales. *Ontologismo* (intuición del Ser) *crítico* (el Ser es en sí, pero es el objeto único e inmanente a las conciencias individuales). Los sujetos existen, el Ser es (en las conciencias) y no existe en sí.

Neoescolástica

Neoescolástica de Lovaina: MERCIER (1851-1926): combatió el positivismo como filosofía y valorizó su aportación científica en el ámbito del tomismo.

Neoescolástica italiana: la metafísica tomista es conquista definitiva de la razón humana; en su ámbito se pueden asimilar las aportaciones de la ciencia moderna y de la investigación histórica.

MARITAIN (1882): acepta la metafísica del ser (tomista). Es preciso reconciliar con ella el mundo moderno y sus adelantos.

CAPÍTULO XII

CORRIENTES Y PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA ACTUAL

1. Nuevas exigencias y nuevas orientaciones

En los capítulos precedentes hemos expuesto y discutido, por una parte, las posiciones que se oponen a las pretensiones hegemónicas y a los esquematismos de la razón racionante; y, por otra, las tentativas de satisfacer tales exigencias dentro de la actividad del pensamiento, cuyas formas ya no se entienden a la manera rígida de las categorías kantianas, sino de modo más elástico, más plástico, más en consonancia con el devenir histórico y natural. En una y otra orientación son rechazados o sometidos a profunda revisión crítica el racionalismo, tanto de tipo cartesiano como de tipo kantiano y hegeliano, como también el intelectualismo de los positivistas. Las categorías, caladas en la experiencia vivida, se transforman en formas plásticas de la vida, captada en su concreción, como impulso, libertad, desarrollo indeterminado e imprevisible. Pero el relativismo, el historicismo y el vitalismo, en todas sus formas, no logran resolver el problema de la relación entre la «vida» y la «razón», entre la «existencia» y el «valor», es decir, de una razón que no se oponga a la vida sino que la haga «inteligible» y de una vida que sea la concreción de la misma razón; de una existencia, en suma, que sea reveladora de valores espirituales y ella misma «existencia de valor». Así, en los últimos treinta años aproximadamente, las posiciones especulativas han sufrido una sensible (y a veces radical) evolución; han nacido nuevas corrientes y orientaciones, que, sin embargo, han heredado las exigencias y la problemática del pensamiento inmediatamente anterior. De este modo, el irracionalismo, debido a la influencia siempre viva de sus dos maestros, Schopenhauer y Nietzsche, ha alimentado direcciones de pensamiento que rechazan llamarse (o ser llamadas) irracionistas; el pragmatismo, en el sentido más

extenso y más comprensivo de praxismo, ha asumido formas nuevas a través de la crítica de la ciencia y de los desarrollos de la lógica matemática, como a través de la elaboración del marxismo, con una tendencia cada vez más decidida e intransigente a someter y a hacer depender el conocer del obrar, el pensamiento de la praxis; las «filosofías de la vida», en muchos casos, tienden en la actualidad a darle al término «vida» un significado integral de vida espiritual encarnada. El anti-intelectualismo y el historicismo caracterizan éstas y otras direcciones, incluso en su proceso evolutivo, que no pocas veces hace que se encuentren con otras orientaciones.

El primer problema no es el del conocer, pero tampoco el de la vida en el sentido de los vitalistas: es el problema del ser, ontológico. *La exigencia del ser «esencial» o «existencial» sobrepasa a la exigencia lógica.* La instancia gnoseológica, que ha presidido la actividad de la filosofía moderna desde Descartes a Hegel, pasa a segundo lugar: el ser toma su revancha sobre el conocer. ¿Pero cómo entender esta *instancia ontológica* que ya domina un vasto sector de la filosofía actual? Precisamente sobre este punto están en desacuerdo las más recientes filosofías: algunas direcciones se vinculan a las exigencias propias de la filosofía tradicional y elaboran formas de espiritualismo trascendentista de inspiración fundamentalmente cristiana, o formas de idealismo ontológico; otras, en cambio, consideran que el kantismo y el idealismo, lo mismo que las filosofías postkantianas y postidealistas, han liquidado ya y para siempre la trascendencia en sentido teológico y sostiene que el ser se ha de reconquistar en la *existencia*, en el *existir*, más allá del cual no hay ser existente o concebible, y por esto niegan toda seria posibilidad de una ontología como ciencia del ser en sí, residuo de un idealismo superado. El problema de la *existencia* es al mismo tiempo problema del *ser*: la existencia agota el ser o, mejor dicho, lo «pone». La *singularidad* de la existencia viene así reivindicada contra la abstracta absolutez lógica, dialéctica u ontológica, negadora de la existencialidad del ser.

Pero los problemas de la existencia concreta, de la persona, precisamente porque atraen el discurso sobre el existente, que es contingencia y límite, plantean el problema de la trascendencia, es decir, replantean, según otras direcciones de pensamiento, el problema teológico. El panorama de la problemática se extiende cada vez más: ¿cuál es el sentido de la existencia? ¿Cuál es el de la persona? ¿Qué es el ser? ¿Qué relación hay entre la existencia y el ser? ¿Y entre el hombre y Dios? ¿Cuáles son la función y el alcance de la razón en la solución de estos problemas y de otros? Toda la problemática filosófica es puesta en discusión con una complejidad y una trama de problemas tales como para hacer difícil la empresa de la clarifi-

cación y de la sistematización crítica. Sin embargo, hay un problema central: el de la existencia, en cuanto a su significado, valor y fin.

Las respuestas fundamentales son dos: a) la existencia se justifica por sí misma, en la inmanencia de sí para sí misma, en su historicidad y temporalidad; b) la existencia tiene su significado auténtico, su inteligibilidad plena y su fin último en la trascendencia teológica, en Dios. Cada respuesta supone en su ámbito dos resultados distintos: a) la existencia, en su temporalidad y finitud, es positividad o, mejor dicho, es la plenitud de sí misma; la existencia, finita y temporal, es negatividad, una incógnita sin solución, que emerge de la nada, se inscribe en la pizarra del tiempo y es borrada por la esponja de la muerte: todo es absurdo e inexplicable enigma, que hay que aceptar como un destino o que hay que rechazar con un acto de estéril rebelión, que nada modifica y nada aclara o explica; b) la existencia tiene su sentido y su fin en Dios, pero más allá de la razón, en el acto de fe, que es singular: el misterio del ser se aclara en el misterio teológico, en la vida religiosa, a la que se le niega todo fundamento racional (352); la existencia encuentra en el ser o Dios su inteligibilidad inicial y final, y el problema teológico es a la vez problema filosófico y religioso, de razón y de fe. De este modo vuelve a empezar, en nuevos términos, ricos en su original problemática, el gran duelo entre *humanismo inmanentista o ateo* y *humanismo trascendentista o teísta*.

Así las cosas, es evidente la importancia que en este clima filosófico han tenido las sugerencias de Kierkegaard y de Unamuno, Feuerbach y Marx, Dostoievsky y Nietzsche, como también de San Agustín, Pascal, Malebranche, Rosmini y Blondel, además de las de otros autores.

2. El neorrealismo inglés

En el pensamiento angloamericano (como en el de los países nórdicos) es más vivo (con relación, por ejemplo, a Italia y a Francia) el interés por las ciencias naturales y matemáticas, ya de parte de los científicos por los problemas filosóficos, ya de parte de los filósofos

(352) No se confunda, por lo tanto, el antirracionalismo de algunas formas de vitalismo con el antirracionalismo de algunas posiciones filosóficas o teológicas más recientes. El irracionalismo vitalista es la rebelión del instinto contra la razón, en nombre de los derechos de la vida, digámoslo así, biológica, casi animal. En cambio, las recientes formas de antirracionalismo responden a una exigencia espiritual: «fractura» entre existencia y ser, hombre y Dios, fe y razón: Dios, más allá del pensamiento; la fe, más allá de la razón; Dios, objeto de la sola fe.

por las conquistas científicas. De aquí la importancia que han adquirido en estos países los problemas de la metodología científica. El pensamiento anglosajón de la postguerra presenta los siguientes aspectos: *la debilitación de la influencia del neohegelismo, a pesar de haber tenido ulteriores desarrollos; la transformación del pragmatismo, del que algunas exigencias convergen en otras corrientes; el nuevo realismo; la influencia del neopositivismo del llamado «Círculo de Viena» y la prevalencia de los problemas de metodología científica, lógica simbólica, etc.* En todas estas corrientes, como por lo demás en casi toda la filosofía inglesa precedente, predomina el interés por la experiencia concreta, por fundar un saber científico seguro y progresivo que sirva de condición esencial para la técnica y para la ética, es decir, para los problemas de la vida real, lejos de los abstractos presupuestos ideológicos.

Sobre esta base, el *neorrealismo* acentúa, contra el idealismo y el pragmatismo, el momento objetivo y real del conocer. No hace uso de un método unitario como el idealismo, sino de varios métodos según los diversos planos de la experiencia, con el fin de garantizar la validez teórica de las múltiples formas del saber científico. Por lo tanto, el neorrealismo se inserta en el movimiento más vasto del «realismo» contemporáneo, distinto del clásico, cuyo dualismo metafísico de sujeto y objeto abandona; el objeto, aunque reconocido como real independientemente del sujeto, no es una entidad *distinta* de él (monismo metafísico). El neorrealismo se opone, por lo tanto, al idealismo y también al pragmatismo y al intuicionismo de Bergson que hace del objeto un contenido de la conciencia subjetiva, ya sea empírica o trascendental. Pero, no obstante esto, reduce, por un lado, la conciencia a un evento físico, a cosa entre las cosas (la conciencia es uno entre tantos grupos de relaciones exteriores entre los entes reales) y, por otro, identifica la objetividad del conocer con el conocimiento científico, sin escapar al subjetivismo.

Además de los nombres de menor categoría de John Laird y de C. D. Broad, profesores los dos en Cambridge, y del de mayor relieve de Samuel Alexander, el neorrealismo ofrece los de G. E. Moore (1874), profesor en Cambridge y de Bertrand Russell (1872), colega de Moore en la misma Universidad.

Junto a recientes estudios sobre problemas políticos, sociales y morales, Russell ha expuesto su doctrina lógica en *Los principios de matemática* (1903), nuevamente expuesta en la célebre obra *Principia mathematica* (1910-1913), escrita en colaboración con Whitehead, y su «filosofía científica» en numerosos trabajos (*Los problemas de la filosofía*, 1912; *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, 1914; *Análisis del espíritu*, 1921; *Análisis de la materia*, 1927, etc.).

También para Russell, las entidades objetivas se distinguen de la conciencia subjetiva con la que entran en relación: los objetos son lo que la mente dice que son e independientes de ella. Todos los datos sensibles tienen igual valor y no se dan «ilusiones» de los sentidos. Todo sujeto tiene una perspectiva propia, y el mundo sensible es el sistema de todas las posibles perspectivas. Pero, según Russell, la realidad de los sujetos, además del mío, es una hipótesis; creemos en ella únicamente porque tal creencia es natural. Por lo demás, para este autor, el sujeto es una ficción lógica, que se adopta únicamente por conveniencia gramatical. El subjetivismo radical, que en Russell permanece bajo un aparente objetivismo y realismo, le lleva a fundar la ética en los deseos: *decir que una cosa es buena, es un modo de decir «me gusta»* y decir que otra es mala, es expresar una diversa actitud subjetiva respecto a ella. Por consiguiente, no se trata de afirmaciones objetivas, verdaderas o falsas, sino de deseos personales. La ética tiene el cometido de fomentar aquellos deseos positivos que dan la felicidad y debilitar los que engendran la desgracia. En cuanto a las doctrinas lógicas, Russell ha demostrado que la matemática es la lógica del conocimiento científico, pero ha pretendido identificar lógica y matemática, cosa que equivale a resolver todo el conocimiento en el científico.

3. El neorrealismo de Alexander

Junto a Whitehead, del que hablaremos en seguida, Samuel Alexander (1859-1938), australiano de nacimiento, pero formado en Inglaterra y profesor en la Universidad de Manchester, es la mente más orgánica y más original del neorrealismo inglés. Su principal obra, *Espacio, Tiempo y Deidad* (1920), es uno de los trabajos de filosofía más significativos de nuestra época.

El problema fundamental de su metafísica es el de la relación espacio-tiempo, que no es contraposición o escisión, sino ligamen esencial entre el uno y el otro. En este ligamen es donde Alexander se apoya para construir, procediendo con método empírico, su concepción del mundo.

El positivismo del siglo pasado aceptaba la concepción geométrico-mecánica de la realidad, como resultado de la ciencia; el neopositivismo de Alexander se funda, en cambio, en una concepción científica que *hace propia la tesis fundamental de la teoría de la relatividad* y afirma enérgicamente hallarse lejos de la doctrina estática del materialismo, incapaz de explicar las formaciones cualitativas emergentes del movimiento de la realidad. *El continuum cuatri-*

dimensional de espacio-tiempo es el elemento fundamental constitutivo del mundo, la suma de los «eventos puros» o puntos de espacio-tiempo. Éste es el *primum* de lo real, ordenado por las *categorías* constitutivas de todas las cosas.

La introducción del tiempo como parte integrante del sistema cósmico transforma casi radicalmente la visión de la vida de las antiguas filosofías científicas galileo-newtonianas. En el mundo puramente extenso se introduce el devenir temporal; el orden causal se hace irreversible y se justifica la creación de lo nuevo. *El evolucionismo de Spencer se transforma de este modo en «evolucionismo emergente»*. El elemento primordial no es el átomo, punto del espacio, que suspende la realidad en el vacío sin tiempo, sino el *evento*, es decir, *el punto espacial captado en el instante del tiempo*. Como dice Alexander, bajo el influjo de Bergson, con expresión contundente: «El tiempo es la mente o el alma del espacio y el espacio es el cuerpo del tiempo».

El «espacio-tiempo» es, por consiguiente, el principio metafísico, la matriz del devenir; de ella emergen imprevisiblemente las distintas formas de existencia, de las más bajas a las más altas o más complejas y hasta las formas superiores de la conciencia humana. Sin embargo, el curso evolutivo tiene características invariables, absolutas, diques inmóviles que canalizan el gran río de lo real. Son las *categorías* o planos ideales de organización cósmica, constitutivas no de la mente sino de la realidad misma de los objetos; categorías, pues, más en el sentido platonizante de ideas que en el kantiano. Todo nuevo orden de existencia tiene su propia ley. Ahora bien, como la serie temporal es irreversible, es imposible la involución: la emergencia es siempre ascendente.

Los diferentes niveles de existencia empírica (o grupos de cualidades empíricas) indicados por Alexander son los siguientes: las *cualidades primarias*, que forman la «materia» con sus distintas especificaciones (físicas, químicas, biológicas, etc.); las *cualidades secundarias*, constitutivas de lo material; las *cualidades terciarias* o los «Valores» (estéticos, morales, etc.). Cada orden tiene su «mente» o cualidad distintiva; la más alta es la «conciencia», la mente propiamente dicha. La mecánica tiene como objeto las cualidades secundarias (colores, sonidos, etc.); la biología, los fenómenos referentes a la vida; la moral, la estética y la ciencia, el mundo de los valores; la religión, la *Deidad*. Los *grados* del ser que hasta ahora han emergido son cuatro: el movimiento puro, del que es principio el tiempo; la materia; la vida; la conciencia.

El *nisus* de la evolución emergente no se detiene en la conciencia, sino que apunta a una cualidad más alta, la *Deidad*. La relación entre

Dios y mundo es análoga a la de cuerpo y espíritu: el mundo es el cuerpo, la Deidad es la mente. *Dios es la totalidad del mundo cualificada como deidad.*

4. La filosofía del organismo de Whitehead

Entre los neorrealistas/ingleses y los científicos filósofos, Alfred North Whitehead (1861-1947) (353) es, quizá, la mente más educada desde el punto de vista filosófico, pero se ha exagerado no poco la importancia especulativa de su llamada «filosofía del organismo». Aun cuando se ocupa de filosofía, Whitehead sigue siendo un científico y precisamente uno de los mejores teóricos de la lógica matemática moderna, sobre todo por los *Principia mathematica* (1910-13), escritos en colaboración con Russell. Whitehead, como filósofo, basa su especulación en la ciencia y la lleva a cabo con métodos científicos; no es un metafísico, es un cosmólogo. Su influencia sobre la filosofía, especialmente sobre la americana, ha sido y es aún vasta y profunda. Es cierto que su posición crítica en lo que respecta al formalismo de la lógica matemática (y, en este sentido, es autocrítica) y del materialismo, hacen de él el neorrealista más consciente de los límites del neorrealismo y, por esto, el más serio. La ciencia es saber formal; la filosofía, en cambio, da razón de lo concreto y explica algunas experiencias (estéticas, éticas, religiosas), que permanecen fuera de la ciencia; en pocas palabras, integra los resultados de la ciencia, que, sin embargo, acepta. El concepto de «evento» le da la posibilidad de formular una concepción orgánica de la materia. La física nueva «ha substituido la noción aristotélica de proceso de formas por la de forma de proceso», que no admite el aislamiento y la instantaneidad de la ciencia clásica, sino que estudia las formas de coexistencia y de sucesión de los eventos. Para Whitehead no hay espacio y tiempo absolutos, sino relaciones espaciales y temporales; espacio y tiempo expresan ciertas relaciones entre eventos. El espacio no es el «receptáculo» común de todos los eventos, sino su mismo ordenamiento; el tiempo es el paso de la materia de un estado a otro. También el sujeto perceptor es un «evento perceptor» más elevado que los

(353) Enseñó primero geometría y matemáticas aplicadas en Londres, y después, hasta 1937, filosofía en la Harvard University. Ha expuesto su perspectiva filosófica en las obras tituladas *El concepto de naturaleza* (1920); *Ciencia y mundo moderno* (1926); *Proceso y realidad* (1929) y, en forma de divulgación, en dos conferencias reunidas bajo el título de *Naturaleza y vida* (1934). Un buen número de artículos se halla recogido en los *Ensayos de ciencia y filosofía* (1947).

otros; el yo es «objeto entre los objetos», que emergen del mundo objetivo de los eventos.

5. Neorrealismo y Realismo crítico en América: Santayana

Más ingenuo que el inglés es el neorrealismo norteamericano, consagrado en el volumen titulado *El nuevo realismo* (1912) y escrito en colaboración por E. B. Holt (1873), W. T. Marvin (1872-1944), W. P. Montague (1873-1953), R. B. Perry (1876-1957), W. B. Pitkin (1878-1949) y E. G. Spaulding (1873).

Como demuestra la lógica matemática, un mismo término puede entrar a formar parte de conjuntos distintos sin que por ello sea modificado (la representación en sí y de por sí es neutra, indiferente). Si fuera verdad el principio idealista de que las cosas existen en relación al espíritu que las percibe y las piensa, la relación debería modificar los términos que la constituyen. En cambio, ésta no modifica en modo alguno los objetos conocidos, cuya realidad no se agota, por lo tanto, en la relación y es independiente. En vez de decir *esse est percipi*, se ha de afirmar *percipi est esse*. El mundo es un conjunto de entidades simples (mentales, físicas, reales, irreales, buenas o malas, sensaciones, entes conceptuales de la matemática y de las ciencias), a las que les es indiferente formar parte al mismo tiempo de otros infinitos complejos, permaneciendo siempre siendo en sí lo que son. Los neorrealistas sostienen (sin demostrarlo) un monismo radical: espíritu y materia no son dos substancias, sino dos agrupaciones diversas de entidades simples: la substancia no es definida por la naturaleza de sus elementos particulares, sino por el modo particular con que los elementos se reagrupan; es un grupo de entidades neutrales elegidas por el sistema nervioso (a cuyo funcionamiento está vinculada), que reacciona dando una respuesta adecuada. Como un reflector (dice Holt) ilumina ora ésta ora aquella sección de un paisaje y hace que un grupo de objetos venga a formar parte de la sección iluminada y otro de la oscura, así el sistema nervioso, obedeciendo a sus intereses vitales, dirige la conciencia unas veces sobre un grupo de objetos y otras sobre otro.

Distinta es la posición del *realismo crítico*, cuyo documento más importante son los *Ensayos sobre el realismo crítico* (1920), escritos también en colaboración por seis autores: Duran Drake (1878), Arthur O. Lovejoy (1873); John Bissett Prat (1875-1944), Arthur K. Rogers (1868-1936), George Santayana, R. Wood Sellars (1880) y C. August Strong (1862-1940). Según el realismo crítico, nosotros

no experimentamos directamente la existencia de un objeto, sino que la afirmamos con un acto intuitivo cuya legitimidad es probada por la experiencia y el razonamiento. Las esencias universales, objeto de intuición inmediata, han de distinguirse de las cosas y de los hechos existentes en que las esencias pueden o no pueden existir. Conocer un objeto significa, por tanto, atribuirle una determinada esencia, es decir, pensarlo según un determinado contenido de pensamiento. Por esto el objeto nunca es conocido inmediatamente, sino siempre a través de nuestras percepciones e ideas. El conocimiento es verdadero cuando la esencia corresponde a la existencia del objeto a que es referida; errónea, cuando es referida a un objeto considerado real no siéndolo.

El realista crítico más conocido y más genial es George o Jorge Santayana (1863-1952), español de origen. Vivió primeramente en América (donde fué profesor en la Universidad de Harvard) y luego en Italia, donde murió. Santayana tenía más temperamento de escritor eficaz que de filósofo y, por esto, descuella en los ensayos (por ejemplo, en los cinco volúmenes de *La vida de la razón*) más que en los escritos doctrinales (*Escepticismo y fe animal; el reino de la razón*). El dualismo de Platón entre mundo de las ideas y mundo sensible es exagerado hasta el punto de que Santayana es, al mismo tiempo, un «platónico» y un «naturalista». Distingue radicalmente entre mundo de las puras esencias y mundo de la existencia o de las cosas. El primero es infinito, fuera del espacio y del tiempo, reino del «puro ser», en que toda esencia («idea» en el sentido platónico) es individual e idéntica a sí misma, puro objeto de intuición inmediata; el segundo es el mundo de la existencia sensible, material, del devenir, de la lucha, del *fatum* y de la necesidad, reino de la materia (de la acción y de la energía vital), del razonamiento y discurso (y no de la intuición). La existencia humana y cósmica es materia en evolución; el espíritu (en el hombre) está radicado en el cuerpo orgánico (alma) no «per accidens», sino por naturaleza y necesariamente. Sin embargo, el espíritu, para Santayana, es el intermediario entre el reino de la materia y el de las esencias, intuitas por él. No hay ninguna prueba objetiva de que el mundo sensible exista (del hecho de que «aparezca» no se puede inducir lógicamente que exista); admitimos su existencia por exigencias vitales, por una especie de *fe animal*. La intuición de las esencias nos libera de este mundo, en que se halla radicado nuestro anhelo de vivir y de expansión, en el sentido de liberación de la ignorancia de su esencia más que en el platónico de desapego del mundo; no se trata de una liberación del sufrimiento y de la muerte, sino (como enseña el Cristianismo en el dogma de la pasión y de la muerte de Cristo) a través del dolor y de la muerte.

6. La fenomenología de Husserl

Edmund Husserl (1859-1938) es el fundador de la «Escuela fenomenológica», cuya partida de nacimiento puede considerarse la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901).

Punto de partida del análisis fenomenológico es el *mundo dado*, es decir, la totalidad del ser consciente; su método es «la *descripción del fenómeno*, esto es, de lo que es dado inmediatamente». Por lo tanto, la palabra fenómeno no significa que haya una realidad desconocida latente en lo que aparece: el fenómeno es lo dado, lo *inmediato*, lo que está «presente» ante la conciencia. Un objeto cualquiera (por ejemplo, la hoja en que escribo), como objeto de revelación inmediata a la conciencia, es un dato irreducible al proceso con que se engendra la percepción correspondiente a él, así como también al tejido de las relaciones con otros objetos. Ahora bien, el cometido de la fenomenología es precisamente el de captar la presencia inmediata antes de cualquier mediación o síntesis; es el de tener la comprensión intuitiva de las *ideas, formas o esencias* (*eidos* = forma; de donde se sigue el nombre de «contenido eidético», dado al conjunto de las formas o esencias), porque precisamente todo objeto sensible posee una forma propia. Por consiguiente, la fenomenología se distingue de la psicología: ésta es ciencia de los hechos, aquélla es *ciencia eidética*, es decir, de las esencias; los hechos son particulares y contingentes; las esencias, universales y necesarias. Lo individual, accidental en cuanto realidad, contiene una esencia, un *eidos*, que es captado directamente. Por lo tanto, hay dos ciencias: de los hechos, que se fundan en la experiencia sensible; y de las esencias o ciencias eidéticas, cuyo objeto es la intuición o la contemplación del *eidos*.

Aunque deriva de él, Husserl se aleja de Kant. La fenomenología no reduce las esencias a funciones y, consiguientemente, a formas mediadoras, sino que las considera fuera del proceso funcional y mediador. Husserl renuncia a una teoría del conocimiento como punto de partida, que tenga que definir *a priori* las posibilidades y límites de nuestras facultades cognoscitivas. Objeto de su investigación son las esencias o formas de las que tenemos una intuición originaria (*intuición eidética*), una visión inmediata de inmediata evidencia. Las formas de Husserl se hallan por esto más cerca de los axiomas matemáticos y de las ideas platónicas que de las categorías kantianas. Como expresa explícitamente (*Ideas para una fenomenolo-*

gía pura y filosofía fenomenológica, 1913) (354), las leyes, que forman el tejido de los hechos, no derivan de la observación, a través del proceso dialéctico del análisis y de la síntesis, sino que son con anterioridad a ella y la hacen posible. En pocas palabras, para Husserl, se halla presente intuitivamente a la conciencia una realidad eidética, habiendo que clarificar su estructura antes de ocuparnos de otros problemas.

La esencia está contenida en el dato; por consiguiente, para captarla es necesario prescindir de los otros elementos que no interesan a la investigación fenomenológica, cuyo objeto es el *eidós*. Con este fin, Husserl aplica la llamada *reducción fenomenológica* o *suspensión*, consistente en excluir o «poner entre paréntesis» todo lo que en el contenido de la conciencia se refiere al sujeto psicológico y a la existencia individual. En otros términos, para captar la pura esencia es preciso liberarse de todo lo concerniente a nuestra subjetividad empírica y suspender o encerrar entre paréntesis todas las cuestiones en torno a la existencia del mundo, de Dios, etc. El cometido del fenomenólogo es solamente el de «describir» el mundo eidético, inmanente a la conciencia, y fijar las *ontologías regionales* o *esferas eidéticas*, cada una terminada en sí misma y teniendo en sí misma su propia justificación. Reducir fenomenológicamente significa volver a darle a la conciencia su libertad, es decir, la conciencia de que no sólo existe el sentido psicológico, dialéctico o científico de la realidad, sino, como fundamento de todos estos sentidos, el sentido ontológico de ella. La catarsis, que lleva a cabo la reducción fenomenológica, revela el mundo como estructura de sentidos ontológicos, de esencias intuitas. Por esto, indagar en el mundo de la cultura, comprender este o aquel aspecto de la vida del espíritu, fundar válidamente esta o aquella ciencia, significa descubrir la ontología de toda forma de saber, o sea las esencias constitutivas de cada aspecto de la realidad.

La levadura idealista, presente en la fenomenología, mueve a Husserl a otra reducción. Ninguna ontología regional, ni todas a la vez, dan la totalidad de un saber que se justifique a sí mismo y que se baste a sí mismo. Es necesaria una ulterior reducción, la *reducción trascendental*, que pone entre paréntesis no sólo la *existencia* y la individualidad (hábitos, subjetividad psicológica, cosas, etc.), sino todo lo que no es un correlato de la pura conciencia, para descubrir la condición que hace posible el efectuarse de todas las esencias. Tal condición es la *conciencia*, entendida como *pensamiento*

(354) En este escrito ya son evidentes las conclusiones idealistas, que se hallan acentuadas en los trabajos sucesivos (*Lógica formal y trascendental*, 1929; etc.).

puro o conciencia trascendental. Ella constituye el *residuo fenomenológico*, lo que no puede ser «reducido», lo que no se puede «suspender». Con la reducción trascendental, del dato u objeto sólo queda lo que es *dado al sujeto*, a la conciencia. Es la conclusión idealista de la fenomenología husserliana.

La reducción trascendental cobra claridad con la doctrina de la *intencionalidad*, que significa el modo con que alguna cosa se refiere a la conciencia; es la propiedad de toda experiencia viviente de ser conciencia de un objeto. Un juicio es juicio de algo, un deseo lo es de alguna cosa; y nosotros, conociendo, nos referimos siempre a alguna cosa que en nuestro acto de conocimiento se halla de un modo «intencional», como objeto presente a nosotros, correlativo, insuprimible. En otros términos, la conciencia es «intencional», es decir, se dirige a un objeto, que no es un puro estado interior de la conciencia, sino que está presente en ella, «reducido» a ser lo que significa para la conciencia. En las «experiencias intencionales», la existencia del objeto se identifica con el ser dado intencionalmente a un sujeto. El sujeto está ligado de una manera esencial al objeto y éste es esencialmente dado al otro; la realidad es una corriente de experiencias o de vivencias, un conjunto de actos puros de la conciencia, de fenómenos que son intenciones, experiencias del sujeto. La conciencia pura, que no es un sujeto real, en acto, es el *cogito*; sus actos son las relaciones intencionales; por su parte, el objeto no es más que algo dado al sujeto lógico.

La doctrina fenomenológica de Husserl ha sufrido, tanto en los países donde se ha difundido, sobre todo en América, como en el pensamiento de sus mejores discípulos, modificaciones a veces sensibles y profundas. Discípulos de Husserl han sido, entre otros, Max Scheler, Nicolás Hartmann y Martín Heidegger.

7. La filosofía de los valores de Scheler

Una derivación original de la fenomenología de Husserl es el *objetivismo ético* de Max Scheler (355), según el cual hay un mundo real y objetivo de *valores* o *esencias* eternas que se capta intuitivamente con lo que él llama *intuición emocional*. Lo bello, lo bueno, lo verdadero, etc., son valores no formales ni traducibles en términos racionales. Son *a priori* en cuanto extratemporales y necesarios, in-

(355) Nació en 1874 y fué profesor en Colonia y en Munich. Además de Husserl, fué discípulo de Eucken, cuya influencia sintió, junto a la de Bergson. Murió en 1928. Citamos: *Formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1916); *Naturaleza y formas de la simpatía* (1923).

dependientes de la experiencia, pero también son históricos porque se manifiestan en los eventos. Las determinaciones de los valores son los *bienes*; una obra de arte, por ejemplo, es un bien, es decir, la determinación del valor universal de lo bello. El valor es, por lo tanto, la nota intrínseca al dato en su concreta determinación. Entre el valor y el bien, el deber hace de término medio: el deber hace que el valor sea actuado en la realidad tal y como es en nuestra conciencia. Miguel Ángel, al crear su *Moisés*, sintió el deber de actuar en la realidad el valor de lo bello. Sin embargo, ninguna determinación podrá jamás agotar el valor que sobrepasa todo bien realizado y que permanece antes y después de él.

De esto se sigue que, para Scheler, *el a priori es un dato objetivo, no una actividad del sujeto* (Kant y el idealismo). De lo que se sigue otra consecuencia: para Kant, *el a priori*, entendido como forma de la actividad trascendental, sólo puede ser racional; para Scheler, que lo entiende como dato objetivo, toda la vida espiritual (y no sólo la racional) tiene un contenido *a priori*, es decir, expresa esencias o valores. También los sentimientos tienen contenidos *a priori*; además de un apriorismo racional, hay un *apriorismo emocional*. De este modo, Scheler no sólo integra la fenomenología de Husserl desarrollando una nueva «esfera eidética», sino que transfigura la misma fenomenología y le da una riqueza espiritual, un sentido humano y «existencial» y sobre todo un interés y un alcance metafísicos, que faltan en su fundador.

Último grado de conocimiento es el *saber metafísico*, cuyo objeto son los problemas-límites de las ciencias, es decir, los que las ciencias no pueden (ni les compete) resolver. Objetos de la metafísica son el hombre y Dios: ¿Qué es la vida? ¿Qué es el hombre? ¿Qué es el Absoluto o Dios? Scheler distingue con esto la Idea teológica de la Idea antropológica y de la Idea cosmológica. La metafísica es antropología y no la hay en sentido metafísico sin teología. La antropología es teísta: el problema del hombre implica el de Dios.

De su intuicionismo emocional (356) deriva Scheler las teorías de la jerarquía de los valores y del amor. La escala jerárquica de los valores asciende de los de la afectividad sensible a los religiosos. El hombre, al actuar un valor, debe obrar de manera que esta realización favorezca y no impida la del valor superior; y así sucesivamente para todo valor, hasta el valor supremo que es Dios.

(356) La «intuición emocional» es la intuición de los valores que, por esto, son *fenómenos emocionales*, que se resuelven por entero en la esfera *afectiva* (y no *teórica*) del amor o del odio, de la atracción o de la repulsión. La persona humana es «portadora» de valores, que se revelan a través de la historia. Otros pueden revelarse en el futuro.

El sentimiento emocional culmina en el *amor* (357), que es verdadero cuando es de persona a persona; las cosas se aman no por sí mismas, sino por las personas. Por esto, el amor es «acósmico» y absolutamente humano. Persona de las personas es Dios, por lo que el amor es en esencia teísta, es amor de Dios. Por esto es trascendencia: si la persona amada se identificara conmigo, yo me amaría a mí mismo y con ello dejaría de amar. *El amor no es dualidad unificada, sino unidad dualizada.*

8. La filosofía como aporética de Hartmann

Una interpretación personal de la fenomenología y del método fenomenológico nos ofrece Nicolás Hartmann (358). Según este autor, la búsqueda no debe partir de presupuestos, es decir, no debe presuponer el sistema ni tender a él desde el principio; debe permanecer abierta a las dos posibilidades del sistema (de la unidad) y de la multiformidad de los puntos de vista (en este sentido debe ser «asistémica»). Además, es necesario que mantenga la «separación de los campos de investigación», esto es, que no confunda, por ejemplo, el plano cognoscitivo (como hace el idealismo) con el plano ontológico, el problema existencial con el de la ontología (como hace el existencialismo): el problema de la ontología es el del objeto puro que está frente a la mente. Tercera característica del método de Hartmann es la «aporética», la filosofía como problematicidad, porque aporética (problemática y llena de antinomias) es la naturaleza de la realidad. La filosofía sistemática, que trata de reducir las aporías a unidad, da las soluciones aparentes, que no responden precisamente a la naturaleza aporética de la realidad. La filosofía como fenomenología, en cambio, reconoce tal aporeticidad y se limita a describirla de modo que la realidad no tenga que perder ninguno de sus aspectos. En todos los problemas metafísicos hay un «insuprimible elemento irracional», que no es «irracional en sí» sino «irracional para nosotros», es decir, un límite nuestro, algo que es constatado «en los confines de la cognoscibilidad». Es necesario no constreñir el dato múltiple

(357) Scheler da más importancia a las virtudes «caritativas» que a las «dianoéticas».

(358) Nació en 1882 y murió en 1950. Discípulo de Husserl y profesor en la Universidad de Berlín, es una de las figuras más representativas de la filosofía alemana contemporánea. De sus escritos citamos: *Metafísica del conocimiento* (1925); *Ética* (1926); *Filosofía sistemática*; *Para la fundación de la ontología* (1935)

en una unidad artificiosa, sino aceptarlo como tal. «Por el momento no es posible alcanzar este resultado en la unidad de una disciplina cerrada. En este sentido, la metafísica como sistema complejo y científico es cosa imposible. Sin embargo, aquí reside la garantía para la unidad escondida de su objeto. Querer obtener la unidad de las disciplinas en el estadio actual de la investigación es una pretensión utópica que no corresponde a la situación del problema.»

Como fundamento de la metafísica es necesaria una ontología, que debe ser construida «desde abajo», es decir, que «debe surgir de la indagación de lo particular, del análisis del contenido de problemas que se pueden demostrar». El ser, en el plano ontológico, ha de ser considerado en su pureza, purificado de toda determinación.

9. El neokantismo de la escuela de Marburgo y Cassirer

La «Escuela de Marburgo» y la de Baden, de que ya hemos hablado, representan las posiciones más significativas del neokantismo alemán más cercano a nosotros. Las dos escuelas, a pesar de ser tan distintas, tienen en común algunas tesis fundamentales, como la negación de la metafísica y del método psicológico (substituido por el «método trascendental»), la negación de toda intuición intelectual y un radical idealismo gnoseológico (conocer no es aprehensión, sino creación del objeto), que elimina la «cosa en sí». El neokantismo de la escuela de Baden, como hemos visto, concentra su atención sobre la cultura en su desarrollo histórico, y en este sentido representa una corriente del historicismo alemán; da la preferencia a la *Crítica de la razón práctica*, pone en las leyes axiológicas el fundamento del ser objetivo y tiene una sensibilidad, a veces profunda, de los valores morales y religiosos. El neokantismo de la escuela de Marburgo, en cambio, se orienta decididamente hacia las ciencias lógico-matemáticas, prefiere la *Crítica de la razón pura*; ve en la deducción trascendental el punto crucial y vital del criticismo kantiano y todo lo refiere a las leyes lógicas inmanentes de la razón pura, que es desarrollo progresivo de juicios y de cuya actividad es un producto el objeto. El neokantismo de Marburgo resuelve la religión en la ética, entendida como una especie de lógica del deber, cuyo carácter social es acentuado.

Además de H. Cohen (1842-1918) y de P. Natorp (1845-1924), el pensador más representativo de la escuela es Ernst Cassirer (1874-1945), que atenúa su rígido logicismo y construye, aun manteniendo con firmeza algunos principios (lo trascendental como principio metódico, uso regulador de la idea y estrechas relaciones de la filosofía

con las ciencias exactas), una fenomenología del conocer, que es una filosofía de la cultura (359).

Para Cassirer, según los dictados de su escuela, historia de la filosofía y filosofía, ciencia e historia de la ciencia se hallan estrechamente vinculadas; es más, las conquistas de la ciencia tienen con frecuencia un valor filosófico igual y hasta superior al de la filosofía propiamente dicha, aunque esta última sirva para tomar conciencia de los medios lógicos que la ciencia se crea para sí misma. *La ciencia depende de las condiciones históricas y resuelve en su proceso las características filosóficas, que son su fundamento.*

Según Cassirer, la «revolución copernicana» operada por Kant obliga a concebir el espíritu como acto sintético y a éste como actividad creadora, por lo que la representación objetiva o la experiencia ordenada es obra nuestra; por consiguiente, el lenguaje, el arte, la ciencia, la filosofía, etc., no son imitaciones de la realidad, sino creaciones nuestras.

Así, la «filosofía crítica» de Cassirer va más allá de la teoría de la ciencia, para abrazar el mundo del espíritu o de la cultura, cuyas categorías indaga y define; categorías que son las «de la realidad psico-espiritual», distintas de las de la ciencia matemática de la naturaleza. Cada categoría determina un campo fenomenológico propio, es el principio que permite el examen de esta o de aquella forma de la cultura. La *Filosofía de las formas simbólicas* proporciona precisamente una fenomenología del espíritu en el sentido hegeliano (y también en el sentido de Husserl), en la que se identifican hegelianamente lógica y metafísica, el espíritu y sus manifestaciones. Contra la gnoseología objetivista (existencia de una realidad en sí a la que el sujeto se adecúa), Cassirer, basándose en Kant, desarrolla su doctrina del *concepto-función*, según la cual la función misma crea el objeto: «la forma fundamental del juicio» es «la condición que únicamente permite poner la objetividad». La revolución copernicana de Kant (prioridad de la función respecto al objeto) es extendida a toda la actividad espiritual y se renueva en toda manifestación de esta última. La «crítica de la razón» se transforma en crítica o filosofía de la cultura, cuyo «ser» es captado historicísticamente en el «hacer». Los diversos productos de la cultura (len-

(359) Cassirer es conocido y apreciado por algunos trabajos fundamentales de historia de la filosofía (*Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, 1927; *La filosofía del Iluminismo*, 1932, etc.), así como por extensas obras de prevalente interés histórico (*El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la edad moderna*, 1906-1920) o teórico, como *Idea de substancia e Idea de función* (1910), los tres volúmenes de la *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-29), el *Ensayo sobre el hombre* (1945), etc.

guaje, ciencia, mito, arte, religión) son «múltiples tentativas, dirigidas todas ellas al único fin de transformar el mundo pasivo de las meras impresiones, del que el espíritu parece inicialmente prisionero, en un mundo de pura expresión espiritual».

Cassirer llama *simbólicas* a las formas estructurales de la cultura en el sentido de que todo ser es «concebible y accesible sólo en función del concepto significante y por medio de él». Por esto, el mito, el arte, el lenguaje, etc., son símbolos en el sentido de que cada uno de estas formas «crea y produce de su seno un mundo de realidades significativas que le es propio».

10. El existencialismo alemán

a) *Posición histórica y conceptos fundamentales.* — En modo alguno es exacto considerar el Existencialismo como una filial pura y simple de la Fenomenología. El Existencialismo, sin género de dudas, se halla estrechamente vinculado a la fenomenología de Husserl (sobre todo por el método) y a motivos del personalismo de Scheler; sin embargo, saca sus más profundas inspiraciones de otros sectores de la historia de la filosofía. No sólo interpreta algunas exigencias características de nuestra época llamada de «crisis», de la que se puede considerar el momento más consciente y al mismo tiempo más exasperado y acaso concluyente, sino que es también la revisión «crítica» del pensamiento moderno. Siendo un movimiento complejo, no es fácil definirlo por su misma naturaleza de «filosofía de la vivencia»; incluso su terminología es, con frecuencia, vaga e imprecisa. De aquí lo dispar de las valoraciones e interpretaciones unilaterales o erróneas que ha soportado.

El Existencialismo no ha nacido porque haya sido descubierto y estudiado por Kierkegaard, sino que Kierkegaard ha sido descubierto y estudiado porque respondía a necesidades espirituales y a exigencias filosóficas existentes con anterioridad a su descubrimiento. La *Kierkegaard-Renaissance*, que caracteriza a buena parte de la filosofía alemana de la primera postguerra, se debió al clima propicio que encontró en Alemania (producido tanto por la derrota como, en cuanto clima filosófico, por la revisión crítica a que fué sometido el pensamiento moderno desde los desarrollos inmediatos del hegelismo) y no viceversa. Pero hay que hacer otra consideración: casi al mismo tiempo que en Alemania, el existencialismo nacía en Francia, independientemente de Kierkegaard, y en Rusia a través de un repensamiento de la concepción de la existencia expresada por la obra literaria de Dostoievski. En España, Unamuno

había sido su precursor hacía ya cerca de un decenio (al menos en algunas tesis) y en Italia, en el mismo período, había comenzado la revisión crítica del actualismo de Gentile, precisamente en el sentido de una recuperación de la existencia concreta. Todas estas exigencias, llegadas casi al mismo tiempo al punto de madurez, fueron las que condujeron a la *Kierkegaard-Renaissance* y a descubrir en el pensador danés su remoto y «actual» maestro, que, sacado a luz, ha sido acaparado a diestro y siniestro, rechazado en algunos puntos, aceptado en otros e «interpretado» o transfigurado en algunos de sus aspectos.

El Existencialismo es «filosofía de la crisis» tan sólo en el sentido de que lo es de una época de crisis como la nuestra. El Existencialismo ha encontrado su ambiente y, digámoslo así, el terreno preparado para germinar, en los «desastres» de la primera guerra y de la segunda; sobre la base de esta situación de hecho ha elevado los «destrozos» (históricos) de una generación atormentada a la condición de destrozos de la existencia humana en cuanto tal y, por esto, los ha considerado no meramente como históricos, sino como inherentes de un modo estructural, es decir, ontológicamente, al hombre. La «crisis» así entendida (como principio metafísico), no es más que un mito; y el Existencialismo, en este sentido, es la filosofía del mito de la crisis o de la existencia «rota» y «lacerada» sin que haya sastre alguno que pueda remendarla o recoserla.

En el Existencialismo hay un filón, llamado «teístico», que une de una forma indisoluble los problemas de la persona y de Dios o, mejor dicho, define la existencia como esencial vocación de la trascendencia religiosa: fundar filosóficamente la «persona» es captar en ella la «invocación religiosa». Precisamente en la concreta singularidad del individuo — como enseñan Kierkegaard y, en el fondo, también Nietzsche y Unamuno — tiene lugar el encuentro, paradójico y absurdo para la razón, de lo infinito y de lo finito, de la eternidad y del tiempo, de la trascendencia y de la inmanencia. Penetrar en el fondo de la existencia concreta es precisamente captar la contradicción viviente que ella es, sentir la existencia en su «situación» de relación consigo misma y al mismo tiempo con la trascendencia, la existencia como intersección de encarnación y de participación, es decir, del yo concreto e individual (encarnarse es concretarse), que participa del ser (con él se inserta), que lo trasciende. Fundar filosóficamente la persona significa, por lo tanto, captarla en el estado en que se encuentra viviendo, en la *libertad* que la forma y la revela, en la *dignidad* que la pone por encima de la particularidad contingente y caduca.

De aquí se sigue otra característica del existencialismo en general:

la polémica contra la vida anónima del individuo (uno entre tantos), contra la vida convencional y rutinaria, en la que el hombre pierde el sentido de la responsabilidad y del propio destino, y la llamada a la existencia genuina. Ser uno mismo y sólo uno mismo es conquistar la propia autenticidad, la conciencia de la «finitud» suspendida y oscilante como la hoja sobre el abismo, entre lo finito y lo infinito, entre el tiempo y la eternidad. Ser uno mismo es vivir íntimamente, desesperadamente, los términos de la antinomia, la existencia rota y fragmentaria en su perenne «problematizarse», en su continuo «destrozarse».

De cuanto hemos dicho hasta aquí resulta claro que *el existencialismo no se define genéricamente como filosofía de la existencia* (en este sentido, casi todos los filósofos serían existencialistas), *sino como aquella filosofía que define la existencia de una cierta manera, es decir, que le da el sentido «existencialístico» que hace de ella la existencia del existencialismo*. Este modo de definirla, difícil de precisar, parte de una experiencia subjetiva, vivida, llamada «existencial»; es decir, todo existencialista define la existencia según su personal experiencia existencial. Este punto de partida implica un presupuesto: la existencia es indefinible, *inobjetivable*; no está frente a mí como un *quid* objetivo, al que yo le soy extraño y viceversa, sino que es *mi* existencia, soy *yo* que existo; y, por consiguiente, filosofía de la existencia significa filosofía de mi experiencia vivida. Además, para el existencialismo, cada existente (el hombre) *no tiene* la existencia, *es* la existencia. Si poseyera la existencia, ésta pertenecería a una esencia y podría definirse; en cambio, no hay una esencia que defina la existencia humana, sino que ésta se define por sí misma; cada existente *es* su existencia, lo que equivale a decir que es la existencia la que define la esencia y no viceversa: *cada hombre es una existencia que se da a sí misma la propia esencia, no siendo, como no es, una esencia existenciada*. El hombre *existe*, no *es*; es lo que «se crea» existiendo: *su existencia coincide toda ella con la temporalidad*.

Singular e inobjetivable, el existente se inserta, sin embargo, en el mundo, se encuentra en una «situación» determinada. En rigor de verdad no «se encuentra», sino que *es* su situación, precisamente aquélla que «actualmente» define su existencia. El hombre está vinculado al mundo y a los otros hombres; vínculo que, como la situación, es el *ser* propio de la existencia humana. El hombre se halla efectivamente ligado al mundo y *empeñado* en la vida; todo él reside en esto, en esta absoluta historicidad que le es propia, por lo que tiene el deber de no «evadirse»: debe aceptar su «destino» de ser definido por sus situaciones, de *ser* sus situaciones (por consiguiente, el estar destinado a la nada y a la muerte). Así, pues, la existencia

inobjetivable, cuya esencia o, mejor dicho, cuyas esencias son sus situaciones, su actuarse, no se conoce «intelectualmente», lo que sería tanto como objetivarla; ni la razón ni el intelecto la captan en su autenticidad. Aquélla, experiencia vivida, se capta en el acto de vivir su finitud y temporalidad, o en la *angustia* de sentirse finita, «arrojada en el mundo», destinada a morir.

b) *Heidegger y Jaspers*. — Para el Existencialismo como «filosofía de lo finito» de Martin Heidegger (360), no es la esencia la que da significado a la existencia, sino la existencia a la esencia. La existencia es posibilidad, que, sólo cuando se determina, adquiere una esencia. La metafísica clásica de Platón a Hegel es invertida. Cometido de la filosofía es desvelar la existencia, determinar «el ser de la existencia». Dicho ser es siempre un *estar en (Dasein)*, es decir, un ser aquí, allí, ahora. Por esto, la condición inicial del existente es la de ser limitado, decaído, «arrojado» en el mundo. Existencia es «ser en el mundo», en el que el hombre se *encuentra*, empeñado en realizar la *posibilidad* de su existencia. El ser es infinita determinación y, por esto, es infinita trascendencia en cuanto que ninguna determinación lo agota: el existir del ser, su existencializarse es, en el acto mismo, infinita trascendencia del ser. *Por consiguiente, el ser se hace en el tiempo y, en cuanto tal, es mundaneidad, temporalidad, historicidad*. La categoría de la existencia en el mundo es la *solicitud*, que nos arrastra a la actividad diaria de la *vida inauténtica*, perdida en ir de una cosa a otra. Del vacío de todas las cosas nace la *angustia*, *esencial* a la existencia, que nos rescata de la trivialidad de la vida de cada día y nos pone frente a la existencia auténtica. La angustia revela toda la absoluta problematicidad del ser, de sus infinitas posibilidades nunca agotadas y que perennemente mueren en el tiempo. ¿Qué hacer frente a la nada infinita? Debemos responder aceptándonos: aceptar la temporalidad y la historicidad, es decir, mantenernos fieles a la historia y al tiempo que son esenciales a nuestra existencia. La última de estas posibilidades es la *muerte*.

La muerte representa el final y el fin del *Dasein*. No es una ruptura, algo que desde fuera rompa la vida, sino que es el constitutivo de la vida misma. «Ser en el mundo» es «ser para la muerte». *Dasein* = ser para el final; ser para la nada = ser para la muerte. No hay oposición entre el Ser y la Nada; una vez que el ser es su

(360) Nació en 1889. Fué discípulo de Husserl y profesor en la Universidad de Friburgo hasta 1945. Alejado por motivos políticos, ha reanudado después su enseñanza. De sus escritos citamos: *Ser y Tiempo* (1927); *¿Qué es metafísica?* (1928); *Kant y el problema de la metafísica* (1934).

existir y que el existir es el tiempo, la suerte del ser está vinculada a los límites del existir, que es su situación. El no-ser penetra el ser, lo constituye, lo limita, lo nulifica en el sentido de que lo hace *ser nada*. Y el ser, así entendido, no puede darle a la existencia ninguna realidad, ningún significado y valor, porque él mismo no tiene realidad, significado ni valor. Del Ser-Nada se va a la nada de la existencia; es la Nada a la Nada. La muerte es la posibilidad más personal del ser. Asumir el destino de la propia existencia, en el silencio y en la angustia, es la *resolución*: es ser fieles a sí mismos, ser libres para la muerte. El destino aceptado es una decisión, la decisión de abrazar el propio cometido en el mundo. El yo *auténtico* se encuentra en la auténtica historicidad, en la angustia que descubre la nada esencial de nosotros mismos, de todas las cosas, del ser y del existir.

¿Pero no es un contrasentido hablar de la nada? *Ser-Nada* es indudablemente un contrasentido, una contradicción lógica, pero la lógica, dice Heidegger, es insuficiente para darnos «la experiencia fundamental de la Nada». La «Nada que constituye el ser» nos es revelada, no sólo por el sentimiento del aburrimiento, sino por el de la angustia. La Nada no es categoría lógica, sino la categoría ontológica; el *Dasein* proviene de la Nada (del ser de la Nada o nada del Ser), su ser en el mundo es una carrera hacia la nada, hacia su nada (la muerte). En vez de decir *ex nihilo nihil fit*, se ha de afirmar *ex nihilo omne ens, quia ens, fit*. De la Nada a la Nada; el hombre es la «centinela de la Nada». Al revelarse la nada del ser, en la angustia, conquistamos la verdadera libertad, la «libertad para la muerte». La existencia auténtica es conquista del verdadero sentido del ser, que es sentido de la nada.

Lo mismo que Heidegger, Karl Jaspers (361) capta en páginas sugestivas el sentido trágico de la vida. Toda nuestra búsqueda es limitada; por vasto que sea, un horizonte siempre está circunscrito por otro; el horizonte es el límite que nos aprisiona y, al mismo tiempo, la prueba del infinito. De este modo, nuestro pensamiento se perfila entre el límite del horizonte y el abismo del infinito y siempre tiende a atravesar un horizonte para alcanzar otro más vasto sin lograr jamás liberarse del límite, como un preso que pasa de una prisión estrecha a otra más amplia, mientras que afuera se abre el espacio inmenso. En el desplazamiento del horizonte, dice Jaspers, el pensamiento siente el propio *naufregio* y advierte la *trascendencia*. El hombre se descubre como una figura

(361) Nació en 1876. Fué primero médico y después estudioso de psicología. Ha sido profesor en Heidelberg hasta 1937. Su obra principal sigue siendo *Filosofía* (1932).

trémula que se destaca, en una zona de penumbra, de la profundidad de la noche. Pero precisamente de este modo, advierte la posibilidad de su existencia y se encuentra con las otras existencias con las que se comunica. *La existencia se clarifica frente a la trascendencia*; no te creas Dios, sino «sientete» frente a Dios. En el *descalabro de la metafísica*, en las eternas contradicciones de su vida interior, el hombre siente la presencia de algo que lo trasciende: su misterio es la prueba de Dios. El motivo, en el fondo, es kierkegaardiano. También para Kierkegaard, Dios no es objeto de conocimiento, sino de fe: la trascendencia es el escándalo de la razón; pero en Kierkegaard se da la fe religiosa y el recurso a la gracia, que faltan en Jaspers, cuya conclusión es de inspiración neoplatónica. Frente a la trascendencia, la existencia se descubre como pura posibilidad, y por esto mismo también como absoluta libertad, es decir, se advierte en el momento en que puede ser todo y es nada.

Frente a la Trascendencia, todas las verdades se revelan en su quebrada relatividad. Nuestro existir es el esfuerzo incesante de alcanzar el Uno originario, el Ser en sí, esfuerzo llevado a cabo también conscientes de no poderlo satisfacer jamás. Por esto, no existimos en el Ser, sino *para* el Ser, en decidirnos por él, en sentirnos frente a él. En el *instante*, en el que yo me hallo suspendido al borde de la Trascendencia, ya no existo, porque existo frente al Ser. Soy y no soy, me pierdo y me vuelvo a encontrar, naufrago y me realizo en el naufragio final. El punto de llegada del pensamiento y de la comunicación es el *silencio*, como en Plotino.

Frente a la Trascendencia se halla empeñada la existencia y con ella la filosofía, que no puede pretender hacer lo que sólo puede hacer la *religión*, la cual se funda en la revelación. La religión le da al hombre garantías, le indica el camino de la fe. Nada de esto puede hacer la filosofía. Sin embargo, como «el filosofar es un círculo dentro de la Trascendencia», tiene una relación esencial con la religión. Pero, según Jaspers, a la pregunta de qué es el Ser no puede darse ninguna respuesta «nocional». La respuesta viene dada indirectamente por la clarificación de la existencia. Los límites de la existencia nos llevan hasta el punto de hacernos admitir que hay un «afuera» tan cierto como un «adentro». No se trata de una demostración de la existencia de Dios, sino de un *encuentro* con el Ser de la existencia, que naufraga delante de él. Por consiguiente, el «afuera» permanece siempre incognoscible, mientras que el «ser adentro» es la estructura *cifrada* de las cosas. En otros términos: los modos con que la Trascendencia se manifiesta son *símbolos* de ella, escritura cifrada, cuyo significado misterioso debemos buscar. Todo existente es una *cifra* de la Trascendencia.

11. El existencialismo de Sartre

El más alto exponente del existencialismo francés es Jean-Paul Sartre (1905), autor de una producción muy leída de dramas, novelas y narraciones, así como también de libros de filosofía; los personajes del Sartre escritor encarnan las ideas del Sartre filósofo y los dos tipos de escritos se esclarecen y se comentan entre sí. Sus primeros trabajos filosóficos son relativos a la psicología y a la fenomenología (*La imaginación*, 1938; *Ensayo de una teoría de la emoción*, 1939; *Lo imaginario*, 1940), pero ya en la novela *La náusea* (1938) se encuentra la experiencia central de su filosofía, expuesta, después de larga preparación y con el auxilio de una lógica sagaz y llena de astucia en las setecientas páginas y pico de *El ser y la Nada*, *Ensayo de ontología fenomenológica* (1943), al que ha de añadirse el opúsculo titulado *¿Es el existencialismo un humanismo?* (1946).

También el existencialismo de Sartre se presenta como ontología, análisis y sentido del ser. Pero el filósofo, para evitar equívocos, pronto nos dice que «el Ser carece de razón, causa y necesidad», y que el pensamiento moderno ha realizado un gran progreso, y precisamente éste: ha reducido el existente a sus actos, a lo que de él aparece y lo manifiesta, superando definitivamente los dualismos de potencia y acto, fenómeno y noumenon o substancia, etc. No hay más que fenómenos y la existencia es sus fenómenos. Un fenómeno entre otros es el ser; pero no sólo existe el *fenómeno* del ser, sino también el *ser* del fenómeno. Este dualismo es insuperable y hace que la fenomenalidad del ser sea trascendencia hacia lo trans-fenomenal, lo ontológico; pero el ser del fenómeno es tal para una conciencia que lo conoce. La conciencia es siempre «conciencia de algo», de un objeto, es decir, conocimiento, el cual, sin embargo, es (dice Sartre contra el idealismo) un modo de ser y precisamente el modo de ser del sujeto cognoscente. Por consiguiente, hay un ser de la conciencia o el ser para-sí (el pensamiento, podríamos decir, entendido a la manera hegeliana como movimiento perenne), que remite a un ser *en-sí*.

¿Cómo entiende Sartre el *En-sí*? Éste es para nosotros el punto fundamental de su pensamiento; lo demás es una consecuencia. La expresión *en-sí* puede inducir a engaño, dado el enfoque dialéctico que le da Sartre; es decir, de un *en-sí* para un *para-sí* y de un *para-sí* para un *en-sí*. De ningún modo: el *en-sí* no está en relación consigo, porque implicaría dualidad y, por consiguiente, conciencia; no es

creado, pues de serlo, no sería *en-sí* sino por otro, y ni siquiera es *causa sui*, porque sería inteligencia; no tiene un *en* (sería interioridad), ni un *sí* (tendría una esencia o implicaría un afuera de sí), no es activo ni pasivo. ¿Entonces? Entonces, *Es*, es solamente. El *en-sí* (o el ser que es *en-sí*), *Es* simplemente, gratuitamente, dato, pero dato tan sólo, no para sí ni para otro, dato bruto, «masivo», como dice el autor, «amasado consigo mismo». Por consiguiente, nada de idealismo o de realismo, que implican, de distinta manera, dualidad de sujeto y objeto.

Este *Es* deviene según causas determinantes, por lo que su devenir es rígido, es necesidad, *ananke*. El *Es* es este devenir suyo; el ser que es *en-sí*, el *en-sí*, es sus apariencias o su manifestación fenoménica. Pero el ser que es fenómeno del ser, por así decir, se ha dualizado, no es algo compacto, denso y sólido, «se pone» frente a sí mismo, deviene el ser *para-sí*, conciencia, la cual es un fenómeno necesario del «masivo» y compacto *En-sí*, que, a su vez, es fenómeno de la conciencia, objeto, que también es fenómeno e incluso ser del fenómeno. Por consiguiente, el necesario devenir del ser es necesaria e inmóvil relación dialéctica del ser que es el *En-sí* y del ser que es el *Para-sí*, por lo que no hay lógicamente *en-sí* sin *para-sí* y no hay *para-sí* sin *en-sí*. Así, desde el principio, queda postulado que el *para-sí* es un *para-sí* en relación al *En-sí*, es decir, queda ya definido como *Nada* («el Ser y la Nada», como dice el título del volumen sartriano) y queda también postulado que la conciencia es una manifestación del ser que es *en-sí*, el *en-sí* puro, es decir, la materia; lo mismo que se postula que el mundo es un fenómeno del *para-sí*, el «lastre» que llena (en el sentido más «pesado» del término) el vacío que es la conciencia para que tenga una consistencia, pero precisamente al llenarla la «nulifica», como, a su vez, el *para-sí* es la «nulificación» del *en-sí*.

No teniendo el hombre ningún sentido, no puede dárselo a las cosas o al mundo; les da el suyo, el sentido humano, que es nada; por consiguiente, también es nada el *para-sí* que el hombre crea en las cosas. ¿Entonces? Entonces es nada el *para-sí* (la conciencia o lo humano del hombre) y es nada el *para-sí* que da el hombre a las cosas (lo humano del mundo), quedando el *en-sí* o, mejor dicho, el *Es* primitivo pasivo, amasado consigo mismo, la materia gratuita. ¿Cuál es nuestra reacción psicológica frente a un mundo carente de sentido? La náusea, un estímulo al vómito. ¿Pero carece el hombre de sentido y es una nada en cuanto *para-sí*? Desde luego, y precisamente por esto tiene la náusea de sí mismo o, mejor dicho, es náusea, estímulo permanente al vómito. El hombre de Sartre (sus personajes) es náusea, materia que se derriba, se deshace, se des-

compone y se rehace. La «angustia» de Heidegger es la «náusea» de Sartre.

¿Pero qué busca el hombre en todo este ir y venir del *en-sí* al *para-sí* y al «para-el otro»? Busca ser Dios. El hombre pretende llegar a ser un *en-sí-para-sí*: ni más ni menos que Dios. Pero su esfuerzo es vano y su tormento es pasión malgastada: «la idea de Dios es contradictoria», y *el hombre es una pasión inútil*.

¿Entonces qué? Nada, no tomar nada en serio (liberarse del *esprit du sérieux*), no apoyarse en nada: empeñaros, pero «sin comprometeros».

Martin Buber

12. El existencialismo religioso ruso: Chestov y Berdiaev

El existencialismo alemán, como hemos visto, repite los motivos esenciales de Kierkegaard y de Nietzsche. Sin embargo (principalmente en Heidegger), traslada los temas de la filosofía kierkegaardiana del plano de la trascendencia teológica al de la existencia finita y mundana. En cambio, el existencialismo ruso, es decir, de rusos emigrados (también de inspiración kierkegaardiana), es típicamente religioso.

La polémica contra la razón es el motivo constante del fideísmo irracionalista de León Chestov (1866-1938) (362). La filosofía, dice Chestov, no nos revela el sentido de la vida; por el contrario, nos lo hace perder. Sólo Dios es expresión de la verdad y únicamente la fe nos hace penetrar dentro de ella. La «filosofía especulativa» es hija del pecado original; por tanto, destruir el pensamiento especulativo es destruir el pecado. En cambio, la «filosofía existencial» está ligada a la fe «hasta el punto de no llevar a cabo su obra sino por la fe», y «en la fe adquiere una nueva dimensión que la destaca de la filosofía especulativa». Mientras la aventura del conocimiento racional es expresión de la «soberbia diabólica», la fe es la verdad inefable que sólo le es dada a quien la escucha: es el don que Dios da a la inocencia. «La tierra prometida no existe para el hombre que *sabe*. La tierra prometida se encuentra allí donde concluyen los pasos del que tiene fe, se ha transformado en prometida *porque ha llegado a ella: Certum est quia impossibile*».

Espíritu profundamente religioso es también Nicolás Berdiaev

(362) De sus escritos citamos: *Kierkegaard y la filosofía existencial*; *Ate-nas y Jerusalén*. También son notables sus libros sobre Pascal, Tolstoi, Dostoiewski y Nietzsche.

(1874-1949) (363), que puede considerarse como la expresión filosófica del mundo cristiano de Dostoievsky. El filósofo auténtico no trata de conocer la estructura del Universo, sino de regenerar a la humanidad. Éste es el filósofo que expresa una experiencia religiosa, el filósofo «por vocación». Filosofía y religión coinciden cuando son expresión de la vida humana en su plenitud, cuando no substituyen la intuición metafísica o mística por las verdades científicas o por los dogmas. La verdadera filosofía es la doctrina del hombre integral, es adquirir conciencia creadora del sentido de la existencia humana. Filosofía es participación inicial en el misterio, que es el obstáculo de la filosofía. La esencia del filosofar está constituida por su misma incompletud. Yo soy filósofo porque soy dualidad de libertad y de misterio. Sacrificar uno de los dos elementos es sacrificar mi misma conciencia. Por esto debo vivir como *una* conciencia que lleva en sí su *dualidad*, que vive la propia contradicción. En el dolor, la conciencia encuentra el obstáculo, pero en el obstáculo encuentra la vida. Ésta es la totalidad concreta de la vida del filósofo, totalidad como problema vivido y sufrido.

Para Berdiaev la libertad es todo el hombre: es anterior a la razón, es más profunda que ella, es creadora. Sin embargo, es necesario distinguir entre la libertad que se destaca del Ser (Dios) y se hace esclava ligándose a la materia y al tiempo (es la libertad de Lucifer), y la «libertad del espíritu», que nos une al ser (es la libertad de Adán regenerado). El hombre se halla en la línea divisoria de las dos libertades, la del tiempo y la del espíritu, y por ello es misterio, problematicidad. Pero el proceso de la historia es escatológico: elevación progresiva de la humanidad desde el mundo de las cosas (desde la libertad del tiempo) al mundo del espíritu, desde lo creado al Creador.

13. El existencialismo cristiano de Marcel

Otra forma de existencialismo religioso, esta vez cristianocatólico, es el pensamiento de Gabriel Marcel (1888) (364), también escritor y dramaturgo. En su estadio último, Marcel piensa que el concepto de existencia es central y, con él, la teoría de la sensación y del cuerpo. La *sensación* no ha de ser entendida como la

(363) Escritos filosóficos más importantes: *El sentido del acto creador* (1916); *Espíritu y libertad* (1934); *Cinco meditaciones sobre la existencia* (1936).

(364) Citamos: *Diario metafísico* (1927); *Ser y tener* (1935); *Homo viator* (1943).

información que yo recibo de un objeto, sino como el *sentir fundamental, la participación inmediata por la que entramos en contacto directo con el Universo*. Dada la immediatez, desaparece el problema de la relación entre sujeto y objeto, del objeto como de algo que está fuera del sujeto: se ha de tener presente que el Universo nos es dado inmediatamente y todo consiste en reconocer su realidad. Del mismo modo siento *mi* cuerpo, al que estoy indisolublemente ligado. *Mi* cuerpo no es pensable, porque si lo pensase lo haría un objeto y lo negaría como «mío»: él, como el mundo, me es dado inmediatamente, está presente en mí: yo soy un *yo encarnado*. Yo y mi cuerpo guardamos una misteriosa relación, el misterio mismo de la encarnación. Esto es lo que se ha llamado el *empirismo místico* de Marcel. De este modo queda fundado el concepto de experiencia: yo existo y existe el mundo, con el que me hallo enlazado por relaciones sentidas. No existe el problema sino la fe inmediata de mi existencia y de la del mundo. Con lo que nos alejamos del ámbito del problema, propio del pensamiento, y penetramos en el del misterio, propio de la fe. En la existencia yo capto inmediatamente el ser, el ser concreto con el que estoy en relación de *presencia* y de *participación*. Esta relación, existir-ser, ¿es un problema? No, es el reconocimiento de un misterio, y el misterio (no en sentido religioso) únicamente se puede aceptar. El peligro está en el poder que yo tengo de renegar de la participación, de hacer del ser algo ausente, extraño a mí; y es necesario luchar contra este peligro para no traicionar nuestra existencia. En esta lucha soy ayudado por la *esperanza* y la fe en un principio superior del que participo y al que mi ser está obligado y del que siente inmediatamente la presencia. A la esperanza se une el *amor*, con el que yo me hago permeable al ser, *me hago disponible*. Y la caridad es, para Marcel, presencia del *yo* en el *tú*, *disponibilidad*, don de sí mismo. El amor supremo es por Dios, don absoluto, presencia absoluta. Afirmar el ser no es afirmarnos a nosotros mismos, sino afirmar un principio superior, del que participamos: nosotros somos testimonios del Ser; y en este renunciar a nosotros por Dios, nos abrimos al influjo del amor. En el santo es completo este acto de renuncia y de humildad: es todo disponibilidad, todo caridad.

14. La «Filosofía del espíritu»: Lavelle y Le Senne

El espiritualismo cristiano ha tenido dos centros simultáneos de irradiación: Italia y Francia, independientes entre sí y, sin embargo, idealmente vinculados. En Francia ha tomado el nombre de «Philo-

sophie de l'Esprit». Esta filosofía, más que una corriente o una escuela, representa una orientación general del pensamiento no ecléctico, sino de líneas programáticas muy claras y precisas. Su inspiración lejana es cartesiana; por lo que se halla radicada en la tradición filosófica francesa. De ella (de Descartes a Malebranche, a Hamelin, e incluso a Bergson) saca dos afirmaciones esenciales: a) el *cogito* o elemento «existencial» (no existencialista), en el sentido de que el pensamiento, aun en su universalidad, es pensamiento de un sujeto; a) y la idea del Ser infinito y perfecto; por tanto, agustinianamente, el hombre y Dios. Así, en el sentido de esta filosofía «bicéntrica», como dice Le Senne, «la personalidad humana se halla unida a la universalidad, cuyo origen es Dios y cuya realización es el mundo». La filosofía bicéntrica, en el tiempo en que surgió, se sentía amenazada «por los progresos de la ciencia y de la técnica», es decir, por el renacimiento del positivismo contra el que ha combatido en nombre de los valores espirituales.

El espiritualismo de Louis Lavelle (1873-1951), desde 1940 hasta la muerte del profesor de filosofía del Colegio de Francia, es definido por el mismo autor, en la segunda edición de su obra titulada *Del Ser*, como «dialéctica del eterno presente», donde el término «dialéctica» significa «experiencia de la participación en que captamos la relación viviente con el ser que nos sobrepasa, no como un vacío más allá del cual no se puede decir nada, sino como una presencia de la que incesantemente nos alimentamos y que no deja de enriquecernos». Por consiguiente, dialéctica quiere decir aquí, en el sentido platónico (y no hegeliano de superación de oposiciones) puesto de manifiesto en *Del Acto*, aquella experiencia constante que «nos obliga tanto a poner el todo, como a poner el yo, pero a ponerlos siempre por la relación que los une». Por lo tanto, se trata de participación del ser finito en el Ser infinito o Dios; problema que, en efecto, es central en el pensamiento lavelliano.

La intimidad del ser pensante consigo mismo es intimidad con el ser: la conciencia no sólo se halla dirigida al ser, sino que se conoce en el interior del mismo ser. El *acto* de conciencia revela precisamente esta intimidad: adquirir conciencia de sí es alcanzar, a través de la existencia o de nuestro hacernos o crearnos, este dato primitivo absoluto. No se trata de una relación entre el sujeto y el objeto, sino más bien de la inserción originaria en el ser que nos sobrepasa. En pocas palabras, el ser es interior a nosotros; entre nosotros y el ser hay un «parentesco ontológico», explicado en toda su profundidad por la *participación*. Idealismo platónico (no trascendental) y ontologismo, en el que el motivo agustiniano de la interioridad vuelve a primer plano, más que en la forma genuina de

San Agustín, en la de Escoto Eriúgena y de Malebranche, en quien Lavelle se inspira, además de hacerlo en Plotino, Descartes y Maine de Biran. Esto explica también su método de filosofar: sistemático y arquitectónico. El teofanismo neoplatonizante de Eriúgena está presente en Lavelle y le da a su pensamiento un esencial carácter teológico-místico.

El pensamiento lavelliano tiene también un aspecto moral, como lo atestiguan las obras: *La conciencia de sí*, *El error de Narciso*, *El mal y el sufrimiento*, *Las palabras y la escritura*, *Las potencias del yo*, *Cuatro Santos*. Tal aspecto moral e incluso moralista se halla en perfecta armonía con el núcleo metafísico, caracterizado por motivos estoicos-espinozianos además de cristianos (un ideal de sabiduría que encuentra su culminación en la «santidad») y por una decidida posición de crítica de las morales de la insatisfacción, de la soledad, de la angustia y del individualismo decadente y pesimista. El motivo que domina todo el pensamiento lavelliano es el *in te ipsum redi* y el *trascende te ipsum*: el hombre no debe evadirse de sí, sino volver a sí mismo, porque Dios está en él y él está en Dios.

En la «filosofía del espíritu», René Le Senne (1882-1955), profesor en la Sorbona, es el filósofo del *valor* y del *carácter*. Desde la primera edición de la *Introducción a la Filosofía*, Le Senne, aun reconociendo en Hamelin su fuente directa, opone su idealismo «experimental» y psicológico al «dialéctico y objetivo» de su maestro. La *Introducción* de 1925 presenta todavía fuertes influencias positivistas, pero ya se columbran las características de la filosofía lessenniana: el *valor captado en la concreción del sujeto, cuya actividad es existencialización del mismo valor, que substancia la existencialidad. Ser para los valores* (no creados sino testimoniados por nosotros), *que son un don del Valor supremo y absoluto*: ésta es la fórmula en que se puede sintetizar la posición de Le Senne.

Dios es el Valor primero, creador de todos los valores; afirmación axiológica y al mismo tiempo metafísica, para el que la suya no es una pura axiología (los valores, guía y norma de la actividad humana), sino una *metafísica axiológica*: los valores que se manifiestan en la actividad del hombre y guían a ésta, tienen su fuente y el «porqué» último en el Valor absoluto, por lo que, digámoslo así, la valoración del valor mismo es dada por la fuente trascendental de todos los valores y por la finalidad última (el Valor absoluto), a que, actuándolos, tiende el hombre. Cada persona expresa a su modo el valor o los valores que no crea, y haciendo esto, crea su personalidad sobre la base del *carácter*, que es su dato condicionante sin ser su causa; de otro modo, el hombre se reduciría a su

mismo carácter. Por lo tanto, la metafísica axiológica de Le Senne se puede llamar también *idealismo personal*, que, sin renunciar a la objetividad, ya no es el «objetivo» en el sentido de Hamelin. Por otra parte, la importancia que Le Senne atribuye al dato concreto, al hombre individual dotado de «este» carácter, de «esta» individualidad y de «esta» personalidad, le permite satisfacer su alma de «moralista».

Para Le Senne, la existencia concreta no es solamente sentido de continuidad ideal, sino también de rotura y de límite, de defecto y de obstáculo; la vida del espíritu no es sólo dialéctica ascendente y unívoca, sino también esfuerzo, contradicción, aventura de la conciencia. La relación, inmersa en la conciencia, se hace *contradicción*, que impone el *deber* de la solución (*El Deber*); la alternativa dialéctica constituye la esencia de la experiencia, perennemente sobrepasada y jamás concluida, porque la «fractura» se renueva siempre y el obstáculo se desplaza (*Obstáculo y Valor*). Pero precisamente en la decisión de componer la fractura y de vencer el obstáculo, se crea nuestra personalidad. La libertad se realiza en el «ser para el valor».

La *salud* del hombre, habida cuenta de que se hace persona en el acceso al valor, que es «revelación de Dios», se identifica con la *confianza metafísica*, «el bien más grande que puede tocarle a un hombre en suerte», su *destinación* auténtica, que responde a su vocación esencial y absoluta. Los valores, referidos todos ellos al infinito trascendente, que es la unidad, le impiden al hombre el fanatismo del valor que él expresa. «El hombre no puede *deificarse*, porque la Infinitud del espíritu universal mantiene un intervalo inagotable entre él y los espíritus limitados; pero si él es inagotable es sólo para permitirle a la vida no cesar».

15. El espiritualismo cristiano: Carlini y Guzzo

El espiritualismo cristiano italiano, en el último decenio, ha ido definiéndose y sistematizándose cada vez más, con método y problemática propios. Se ha llamado «espiritualismo» porque le es esencial el concepto de «espíritu», que es esencial al hombre y a la filosofía en cuanto tal, como es esencial al actualismo de Gentile, del que provienen casi todos sus representantes. Pero precisamente la asunción del espíritu en todo su peso y del hombre en su integridad comporta la crítica del actualismo y de todo inmanentismo e historicismo absolutos, ya que la actividad espiritual revela en su dinamismo elementos que la impulsan a la transcendencia teísta. Por

lo tanto, el neoespiritualismo es todavía idealismo, pero no subjetivismo; filosofía de la «interioridad», asumida en su significado metafísico, no de la inmanencia; y, por consiguiente, idealismo trascendentista u objetivo, de franca inspiración platónica-agustiniana.

Así, pues, el espiritualismo italiano es contrario a toda forma de positivismo, pues considera que lo primero es el espíritu en su actualidad siempre actual y no el hecho, que, como hecho de experiencia, presupone al espíritu. También es contrario a todo intento de depauperación de la *experiencia*, que no sólo es externa o sensorial, sino ante todo espiritual o interior, es decir, a toda contaminación de filosofía y ciencia. Por consiguiente, es contrario a todas las formas de neopositivismo, cientistas y materialistas, a las que considera negadoras de la filosofía, posiciones de no-filosofía, ingenuas y presuntuosas a la vez en su dogmatismo y en su unilateralidad. Sin embargo, el neoespiritualismo cristiano no desconoce el valor de los descubrimientos científicos ni la importancia de su eficacia práctica y transformadora, como no niega que las ciencias sean un momento del conocimiento. Sin embargo, se opone con todas sus fuerzas a la idolatría de la ciencia, que comporta el sometimiento del espíritu a la naturaleza y que transforma al hombre de conquistador en conquistado, en el mismo momento en que el fin del hombre es identificado inmanentísticamente con la conquista y transformación del mundo.

Ahonda sus raíces en la filosofía cristiana tradicional, con franca predilección por el filón que va de San Agustín a Rosmini. Se presenta además como integral y auténtico humanismo, como filosofía de la experiencia integral, y precisamente por esta totalidad que le es propia descubre críticamente que el fundamento y el fin del hombre y de la experiencia global están en Dios, Persona absoluta.

Además, el espiritualismo cristiano está empeñado en reconquistar la misma estructura del pensar humano, la validez de la razón, la supremacía del espíritu, el concepto de la filosofía, amenazado en la actualidad o negado por las no-filosofías de la materia, de la praxis y de la nada. El espiritualismo no se contenta con «describir» la existencia, sino que funda una ontología; no se limita a las descripciones fenomenológicas ni a los análisis psicológicos, sino que quiere hacer metafísica: quiere filosofar y no «sofistiquar», reflexionar sobre las profundidades del pensamiento y no reflexionar sobre su superficie.

Como iniciador del espiritualismo cristiano puede considerarse a Armando Carlini (1878-1959), que ha formulado sus problemas y sus exigencias; pero precisamente por ser su iniciador, representa su momento inicial, todavía muy ligado al idealismo moderno, sobre

todo a Kant, a cuyo concepto de trascendentalidad sigue fiel. Por esto Carlini se ve constreñido a no poder salir del momento subjetivo de la exigencia y a resolver los problemas de la metafísica (existencia de Dios e inmortalidad del alma) con un acto de fe, es decir, a hacer de ellos directamente «dogmas de fe». *La vida del espíritu* (1921), *La religiosidad del arte y de la filosofía* (1934), *El mito del realismo* (1936), *Líneas de una concepción realista del espíritu humano* (1942), *Cristianismo y pensamiento moderno* (1945) y *¿Qué es la metafísica?* (1957), marcan las etapas de su perseverante búsqueda especulativa.

También para Carlini, como para Kant, el problema filosófico, como problema de la experiencia, es problema de la autoconciencia humana, la cual, como principio psicológico, es experiencia que el sujeto tiene de sí como distinto de sí, como conocimiento del mundo o exterioridad. Pero, continúa Carlini, diverso es el principio puro y absoluto de la trascendentalidad, como *interioridad de mí para mí mismo*; la interioridad plantea un problema nuevo, el problema del sujeto para sí mismo. La trascendentalidad ya no es la forma abstracta o vacía, sino posición de un problema psicológico puro, en el que la autoconciencia advierte la inadecuación de sí para sí misma. El sujeto ya no se halla dirigido al mundo exterior, al conocimiento de la naturaleza y a la construcción de la ciencia; sino que plantea el problema de sí mismo como *pura interioridad*, que se revela como «principio teológico». Hace la exigencia de la trascendencia. En este planteamiento de la interioridad como problema para sí misma está el paso del principio psicológico al teológico, de lo trascendental a lo trascendente. El acto de la autoconciencia tiene como un doble aspecto: *a)* como trascendental que hace posible el mundo de la experiencia histórica; *b)* como problema de pura interioridad, que tiene su solución en el *acto de fe*.

Como puede verse, el punto de partida de Carlini es el mismo de Kant: la trascendentalidad como forma del conocimiento del mundo de la experiencia. La diferencia reside en que Carlini, creyendo que dentro del problema de la trascendentalidad pura se halla la exigencia teológica, considera este principio como psicológico-teológico y, mediante la fe, *salta* a la trascendencia. Pero si filosófico es el planteamiento del problema de Dios, no es filosófica la solución. Desde el punto de vista filosófico, Dios sigue siendo sólo una exigencia de la razón, que únicamente la fe y no la razón puede satisfacer.

Carlini se empeñó en un problema que no tiene posibilidad de solución: sacar de la trascendentalidad kantiano-idealista, de un *a priori* cuya validez está limitada a la experiencia, la trascendencia

teísta. Por esto, se ve obligado a renunciar a la metafísica, a «añadir» a su posición kantiana la fe religiosa y a hacer de la existencia de Dios un acto de fe, sin tener ningún fundamento racional.

Independientemente de Carlini, ha elaborado su «idealismo» Augusto Guzzo (1894), profesor de la Universidad de Turín.

Podemos casi precisar los tres problemas fundamentales de su espiritualismo: 1) nada hay fuera del pensamiento, pero conocer no significa vanificar el objeto, sino más bien realizarlo; 2) el espíritu es esencialmente eticidad, pero se halla guiado por un ideal *universal y obligatorio* que es libre de actuar o no; 3) este ideal es la verdad *in interiore homine*, la voz de Dios que nos da la existencia y que nos llama a Él. De este modo, los problemas del conocimiento, de la moral y de la religión, son tres aspectos del único problema que es la realidad espiritual en su determinarse, en su devenir y en su ser. *Idealismo y Cristianismo* (1936) y *Sic vos non vobis* (1939-40) desarrollan ampliamente estos temas.

Lo mismo que cada acción justa no es el deber, que las trasciende a todas, así cada verdad determinada, conocida por el hombre, no es la Verdad en sí. *Existen las verdades por la Verdad y no viceversa*. La verdad no es un producto histórico: *no es «filia temporis», sino madre del tiempo*. Guzzo, de la trascendencia de la verdad al pensamiento, concluye, a diferencia del idealismo moderno, que el espíritu no es absoluto, sino sólo exigencia del Absoluto. De este modo, la trascendencia es estimuladora de nuestras respuestas.

En el decenio de 1940-1950, Guzzo pensó y escribió su «sistema»; hasta ahora ha publicado tres grandes volúmenes: *El yo y la razón* (1947), *La Moralidad* (1950) y *La Ciencia* (1955), que contienen en forma sistemática toda su filosofía teórica y práctica.

En el fondo, para Guzzo, filosofía es reflexión consciente, crítica, sobre la actividad humana, pero tal reflexión nos parece que no va más allá de la descripción, del momento fenomenológico, por lo que la filosofía se detiene en el umbral del problema teológico y de los otros problemas metafísicos.

16. El desarrollo del Actualismo

Dos son, hasta ahora, las orientaciones principales a que el Actualismo ha dado lugar: a) elaboración de los elementos trascendentistas que el actualismo no logra resolver en la immanencia del acto del pensar, hasta el punto de considerar la misma immanencia como momento transitorio y de transformar el Actualismo en un idealismo trascendentista y objetivo, decididamente teísta en el sentido cristiano-católico; y b) elaboración del acto gentiliano en su

puro significado gnoseológico o empírico con exclusión de su sentido metafísico. El primero no se puede llamar Actualismo y en la actualidad constituye, como ya hemos apuntado, la corriente autónoma del Espiritualismo cristiano; el segundo puede considerarse como la disolución del Actualismo que, con la crítica de cuanto tiene de metafísico y de teórico, ha sido privado del principio de la autoconciencia trascendental y lanzado a posiciones empiristas, pragmatistas, escépticas, irracionalistas, etc.

De las dos orientaciones, nos queda por hablar en este parágrafo únicamente de la segunda (llamada corrientemente «izquierda gentiliana»).

A esta última orientación pertenece el pensamiento de Spirito (1896), que en un principio fué defensor del actualismo y que, además de filósofo, es un excelente estudioso de derecho y de economía.

Sucesivamente (*La vida como búsqueda*, 1937; *La vida como arte*, 1941; *El Problematicismo*, 1948; *La vida como amor*, 1953) Spirito ha elaborado, siempre dentro del Actualismo, la posición especulativa que le es característica en la actualidad, el *problematicismo*, según el cual, dado que la «antinomía» constituye la esencia del pensamiento, cualquier solución es ilusoria; no queda más que aceptar la misma problematicidad, el dilema siempre abierto. Hegel tuvo el mérito de poner la esencia del pensamiento en su proceso autonómico o dialéctico, pero consideró la dialéctica como solución. Por esto, la dialéctica viene a ser un «mito», como son «mitos» el Actualismo y el Historicismo, y «mito» toda posición filosófica que se presente como solución. Es verdad que o se alcanza el sistema metafísico o no hay filosofía, ya que la «búsqueda» no es filosofía, sino deseo, necesidad de ella; pero también es verdad que la autoposesión es inalcanzable: no queda más que la búsqueda o la inmediatez de la vida como arte, que no es autoposesión, sistema metafísico. Se ha de advertir que Spirito reconoce la insuficiencia radical de toda solución inmanentista y, por consiguiente, la necesidad de la trascendencia teológica («la actual necesidad»), a la que, sin embargo, considera «mítica» también.

17. El problema de la ciencia

a) *Observaciones generales.* — Nuestro siglo ha enriquecido la ciencia con no pocos descubrimientos teóricos que han transformado las concepciones clásicas, hasta el punto de que se ha podido hablar incluso de una crisis de la ciencia, sobre todo de los «principios». Las nuevas posiciones científicas se denominan de un modo antité-

tico con relación a las tradiciones: geometría no-euclidiana, mecánica no-newtoniana, aritmética no-pitagórica, etc.

En efecto, en los últimos treinta años las cosas han cambiado: la imagen de la naturaleza, tal y como la había construido la ciencia moderna, ha sufrido profundos cambios; la misma ciencia se ha hecho subjetivista. En la actualidad, el científico no experimenta para descubrir la inmutable objetividad de los datos de la naturaleza, como si la búsqueda infalible reflejase un mundo en sí, inalterablemente, sino que somete a discusión todas las leyes antiguas y nuevas, a las que considera «hipótesis», «convenciones», «posibilidades»; afirma la subjetividad y la historicidad de las construcciones científicas. De aquí la reacción contra la concepción objetivístico-positivista de la ciencia, contra el materialismo y el naturalismo del siglo pasado. La ciencia del siglo XIX se presenta como indagación experimental sobre los hechos regulados por leyes: observación y deducción lógico-matemática de las consecuencias, para establecer relaciones universales y necesarias entre los fenómenos de experiencia según el vínculo causal. La ciencia del siglo XX pone en discusión esta concepción, formula nuevas hipótesis; habla de «posibilidad» y de «probabilidad», no de «necesidad»; se establece el nominalismo de las leyes; se abandona la concepción del átomo material y se habla de materia desmaterializada. Eddington afirma que el substrato de todas las cosas, incluso el que parece más material, es de naturaleza mental. La física y la química no hablan ya de átomos materiales, sino de átomos, fotones y electrones, que tienen caracteres matemáticos. No se trata, dice De Broglie, de sustancias reales, sino de «realizaciones».

Como alguien ha observado, la ciencia del siglo pasado tenía un carácter limitado a las investigaciones de laboratorio, a contenidos de experiencia bien definidos con el objeto «de descubrir las leyes causales que gobiernan el mundo de la substancia material». Desde este punto de vista, su absolutez (y la consiguiente convicción de los hombres de ciencia de alcanzar muy pronto el fondo del universo), era sólo artificial: la glorificación de sí misma como saber perfecto y absoluto sólo era posible porque identificaba acríticamente la experiencia con las experiencias de laboratorio. De aquí la convicción dogmática de la universalidad y necesidad de las leyes físicas y de una posible descripción total del mundo dentro de un cuadro completo e inmutable de categoría o de «funciones intelectuales», capaces de definir y garantizar infaliblemente el destino del hombre y de la humanidad del mundo. Por lo tanto, a la ciencia se le asignaba también el cometido normativo de guía de la moral individual y de la ética social; se le reconocía, en otros términos, un contenido

«humanista» intrínseco («humanismo científico»), en el que se resolvía, liberada del carácter mítico, la misma instancia religiosa. En pocas palabras, la ciencia se ponía como saber absoluto, objetivamente válido, como «metafísica de la substancia material», de la que el «espíritu», la «conciencia», etc. no son más que manifestaciones o grados de evolución. La filosofía como ciencia autónoma, con método y objeto propios, ya no tenía razón de ser, habiéndose revelado como un conjunto de fantasmagorías (o como una especie de «patología» de la mente) no experimentables, de pseudo-proposiciones que no pueden ser contenidos de laboratorio científico. A la filosofía no le quedaba más que un cometido secundario y servil: sumar los resultados de las ciencias particulares. Así, el positivismo resolvía y disolvía la filosofía en la ciencia, como el Idealismo trascendental había resuelto y disuelto la ciencia en la filosofía, al considerarla como momento provisional y dialécticamente superado en ella. Dos sistemas totales y absolutos de verdad no son posibles; por lo tanto, si tal sistema es dado por la filosofía (Idealismo), la ciencia no puede menos que resolverse en ella; si es dado por la ciencia (Positivismo), la filosofía no puede dejar de disolverse en ella.

La nueva ciencia ha extendido su horizonte a toda la experiencia, más allá de la de laboratorio, pero sobre todo ha modificado el mismo concepto de experiencia sobre la base de un empirismo riguroso, existente y absoluto, que ahonda y desarrolla las posiciones del empirismo inglés de Locke y sobre todo de Hume, sin descuidar las consecuencias a que conducen la concepción kantiana de las categorías como «funciones intelectuales» y el principio del antinimismo dialéctico de Hegel, que, como ley del pensamiento y de lo real, constituye la esencia de ellos. Por lo tanto, la nueva ciencia, a través de la absolutización y de la extrapolación del principio empirista, resuelve la «substancia» espiritual y la materia en la «experiencia pura» y, por consiguiente, niega que haya una substancia (sea la que fuere) más allá del fenómeno; por un lado, toda la experiencia es reducida a «sensación» y, por otro, la sensación es ella misma todo lo real, su substancialidad. Lo que equivale a decir: no hay substancia, ni ser, ni esencia, palabras «sin sentido», míticas, «inverificables». Lo demás — crítica de las categorías de necesidad causal o finalista y de un criterio absoluto de verdad, nominalismo, etc. — es una consecuencia.

A través de la evolución de la ciencia, la llamada *metodología* ha conquistado una importancia cada vez mayor, entendida ya en el sentido de precisión de los procedimientos propios de cada ciencia particular con la finalidad de hacer un uso cada vez más eficaz y

riguroso de ellos (hoy día se identifica la metodología con el llamado «análisis de la ciencia»), ya en el sentido de clarificación de estos procedimientos respecto a los problemas que no son propiamente científicos con la finalidad de aplicarlos a otros campos de indagación. La investigación metodológica ha conducido a una distinción cada vez más rigurosa de los métodos, con objeto de circunscribir, mejorándolo, el campo de cada ciencia y de determinar su concepto más riguroso; proceso¹ de clarificación y de disociación éste, que ha tenido consecuencias notables en la precisión de los conceptos de geometría, física, lógica, psicología, etc. Además del análisis que cada ciencia ha hecho y puede hacer siempre de sí misma, de la necesidad del mismo análisis ha nacido la necesidad de elaborar, independientemente de cada ciencia, una técnica general para aplicar al análisis de cada ciencia. Así ha nacido el *análisis del lenguaje* (a él se han dedicado sobre todo el llamado «Círculo de Viena» y otras direcciones afines), cuyos principales cometidos son los de examinar la estructura lógica de las teorías científicas, su significado y su verificabilidad, con objeto de distinguir entre problemas y pseudo-problemas, entre palabras que «tienen un sentido» y otras que «no dicen nada», y de discriminar los distintos lenguajes para evitar polémicas infructuosas (365).

b) *El Neopositivismo del «Círculo de Viena»*. — La cuestión epistemológica y los problemas que con ella guardan conexión han recibido un fuerte impulso del llamado *Círculo de Viena* y de los desarrollos que el neopositivismo vienés ha tenido en Europa y en América.

Los teóricos del Círculo de Viena — Maurice Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891), Otto Neurath (1882-1945) y Hans Reichenbach (1891-1953) — se proponen alcanzar un conocimiento científico, el único que merece este nombre, sin necesidad de una «metafísica», de una «filosofía», de una «teoría del conocimiento» ni de una «fenomenología». Se trata de «presentar un lenguaje científico que, evitando todos los pseudo-problemas, permita adelantar pronósticos y formular las condiciones de su control por medio de los datos de la observación». En otros términos: extender el empirismo a todo el campo del pensamiento, de modo que se libere de toda apariencia metafísica oculta dentro de las palabras. Contra la tendencia teológico-matemática, el nominalismo es considerado como un óptimo reactivo. La crítica del lenguaje tiene una función

(365) En una primera época, el análisis del lenguaje se basó en la «*semántica*» (estudio de las relaciones entre los signos); después ha estudiado la relación entre los signos y los objetos y ha nacido la *metodología semántica*.

importante para alcanzar el objetivo. Cuatro son los caracteres del nuevo cientismo: «antimetafísica, actitud empirista general, propensión a una intervención metódica de la lógica, matematización de todas las ciencias». Por consiguiente, neopositivismo como *empirismo lógico*. La ciencia es entendida como «comprensión» (y no como «intuición») científica del mundo y, por lo tanto, como ciencia sin metafísica. La ciencia no es más que «una reunión de proposiciones, impresas en un libro, que tienen un sentido y hacen de una forma directa alusión a la experiencia. Los datos de la experiencia llegan a la ciencia debidamente «protocolizados», es decir, bajo forma de proposiciones. Cometido de la ciencia es el de ordenar estos protocolos en un sistema coherente, sometiéndolos a todas las transformaciones de la lógica formal, y sacar de ellos nuevas proposiciones, que vienen a ser, a su vez, objeto de un control experimental». Experiencia y lenguaje se completan entre sí: la experiencia se transcribe en forma de proposiciones que, a su vez, lo son verdaderamente en cuanto son expresables.

Tratemos de precisar la posición de los neopositivistas con relación a la filosofía. Desde el comienzo, el neopositivismo se presenta como una especie de cruzada contra la filosofía y la metafísica, como una forma ruidosa, intransigente y dogmática de cientismo. Parte de una presunción: realizar una sistematización y unificación del saber válido. La ciencia tomada como modelo es la física, de la que se adoptan los principios metodológicos y entre ellos el principio (fundamental para el físico, según Einstein y Heisenberg) de que «tiene sentido» lo que es mensurable y «no lo tiene» lo que no lo es. Este principio metodológico es extrapolado y extendido arbitrariamente: *no sólo* para el físico, sino para toda forma de saber, todo lo que no es mensurable no tiene sentido, una proposición no susceptible de «verificación» carece de significado. De aquí el *fisicalismo*: es y tiene sentido lo que es físicamente verificable; como todas las proposiciones metafísicas (o, mejor dicho, todo el mundo del espíritu) no son «verificables», ya que ni el espíritu ni sus actos son cantidades mensurables, carecen de sentido.

Adviértase que los neopositivistas no se limitan a decir que el saber científico debe liberarse de los residuos metafísicos y que desde el punto de vista científico-físico las afirmaciones metafísicas no pueden ser valoradas en su alcance y significado. Hasta aquí estamos de acuerdo; es más, sin género de dudas ha constituido una aportación haber purificado la ciencia de los espurios residuos metafísicos de la física metafísica, como también es una aportación purificar la metafísica del cosmologismo de la metafísica física. En cambio, aquéllos sostienen que las afirmaciones metafísicas no tie-

nen sentido desde el punto de vista científico (afirmación sin sentido, en cuanto que la física no puede arrogarse el derecho de sentenciar en torno a los problemas metafísicos y reprobarlos, por el motivo de que es juez «incompetente»), o, mejor dicho, no tienen sentido sin más, dado que todo el saber significativo es el científico y éste se reduce al modelo del saber físico, de lo que es mensurable o verificable. Nada los autoriza, ni la ciencia ni la filosofía, a asumir una posición tan radical, excepto un preconcebido cientismo simplista o dogmático, el cual, coherente consigo mismo, llega a sus extremas consecuencias: puesto que sólo el saber científico-físico puede llamarse lógico y considerarse con sentido, las proposiciones metafísicas y todas aquellas que no son verificables (los principios morales, por ejemplo) son ilógicas, carentes de sentido, contrasentidos. Los problemas filosóficos, en suma, son cuestiones de palabras.

18. El marxismo leninista-staliniano

El marxismo soviético o ruso (de hecho, el de Lenin y el de Stalin) es ciertamente marxista, pero no se puede reducir al marxismo de Marx. No creo que se pueda llamar humanista ni que el término «humanismo» pueda tener, en y para él, un sentido aceptable. *Su materialismo es inmediato*: «todo en el mundo se reduce a la materia que se mueve»; por consiguiente, *todo es un producto de la materia en movimiento*. Éste es el dogma sobre el cual el marxismo ruso construye sus teorías político-sociales, su concepción de la historia y del hombre. Es filosofía de un partido político, severamente controlada e impuesta sin posibilidad de discusión: su evolución y sus críticas son cometido del mismo partido, que es el llamado a adaptarlo para todos a las mudables situaciones. La filosofía marxista rusa se identifica, en suma, con el Estado comunista, es decir, primero con Vladimir I. Lenin (1870-1924) y después con Iósif Stalin (1879-1953). Así ha nacido el marxismo leninista-staliniano, que el sovetismo ha difundido en enciclopedias, volúmenes, y pequeños catecismos como la nueva religión de la humanidad. No seguiremos las diversas fases a través de las que ha pasado esta nueva filosofía, cuyas interpretaciones han sido todas ellas condenadas unas tras otras, desde la de Deborin a las de Alexandrov, Asmuss, Markov, etcétera.

Lenin creyó aceptar el marxismo más ortodoxo, que defendió contra las interpretaciones mecanicistas, empirocriticistas, etc.; en realidad, lo adaptó a la situación cultural y social de Rusia y lo hizo retroceder hacia posiciones menos críticas que la del marxismo

original y que las representadas por los desarrollos que había tenido en Europa.

El marxismo no logra superar una de sus contradicciones internas: por una parte, afirma que el hombre cambia con la transformación de las condiciones económicas (las únicas formas verdaderas constitutivas de la existencia), por lo que él es actuado y no agente, una resultante y no una iniciativa (conclusión determinista); por otra, sostiene que el hombre se crea a sí mismo a través del trabajo, obra sobre el ambiente y lo modifica. Así, por un lado, se han tenido las interpretaciones deterministas y, por otro, las idealistas (por ejemplo, en Italia, las de Labriola, Gramsci, etc.). Como es sabido, el marxismo cree resolver el problema con el concepto de la inversión de la «praxis», por la que el hombre de ser actuado se hace agente, de determinado determinante.

El motivo idealista es abandonado por Lenin: la naturaleza es un dato, una realidad frente al sujeto. Es materia en movimiento, la cual es precisamente definida como la «categoría filosófica que sirve para indicar la realidad objetiva». *Todo es producido por la materia en movimiento: el llamado espíritu lo es de un órgano material, el cerebro.* Ontológicamente, no hay más que la materia; la oposición conciencia-materia es sólo gnoseológica. La conciencia es definida por Lenin como «una copia, un reflejo, una fotografía» de la materia sin la que no puede existir: primero es la materia, después la conciencia, que es determinada por la primera. La libertad de que goza el hombre es la de hacer productivas las leyes de la naturaleza. ¿Pero cómo es posible, si el mismo hombre está determinado por estas leyes y, hasta como conciencia, es un producto de ellas? Se responde que la materia determina la conciencia no de una manera directa, sino por intermedio de la sociedad. El problema queda sencillamente desplazado, pero no resuelto. La libertad, como libertad humana, en un sistema materialista determinista, no tiene sentido.

El pensamiento no podría adecuar y reproducir el mundo externo y móvil, si no fuera también dialéctico; sin embargo, la adecuación, siempre aproximada y nunca perfecta, es relativa: la mudable realidad externa existe independientemente de nuestra conciencia, copia o reflejo de la materia, que es objetiva en los límites de su imperfecta y parcial correspondencia a ella. La continua evolución de la materia excluye, por un lado, que haya substancias inmutables y, por otro, principios eternos o verdades absolutas: sólo la materia y las leyes de sus cambios son eternos en el movimiento universal. La evolución va hacia lo mejor (el último grado es más complejo y más elevado que el precedente) y es «dialéctica»: los pequeños cambios cuantitativos, acumulándose, producen una tensión que, en un cierto

momento, roto el equilibrio, da lugar a una nueva cualidad. *La conquista progresiva de la naturaleza es posible para el hombre mediante el trabajo productivo o la utilización de los instrumentos de trabajo*; por lo tanto, por un lado, el pensamiento es el medio de la acción eficaz y, por otro, mediador entre la naturaleza y el hombre (establece la «interacción» que une el mundo al hombre) viene a identificarse con el progreso técnico-científico. Y no puede ser de otro modo, habida cuenta de qué, como ha enseñado Marx, no se trata de «comprender», sino de «transformar» el mundo. Así las cosas, *sólo tienen valor aquellas actividades aptas para lograr el fin de la conquista y de la transformación de la naturaleza*, aquellos «conocimientos» que hacen posible un trabajo cada vez más productivo y una acción del hombre cada vez más eficaz: por consiguiente, la técnica y la ciencia, cuya verdad no es teórica sino práctica, es decir, medida por su eficacia transformadora y productiva. El materialismo marxista-leninista es (y no puede dejar de ser) cientista y praxista.

El marxismo leninista-staliniano no se contenta con hacer del hombre una determinación de la naturaleza, de la que lo hace en apariencia el dominador, sino que hace de él una «célula» de la sociedad: la «asimilación» del hombre y de sus fines a la naturaleza va acompañada de la asimilación del individuo a la sociedad, habida cuenta de que ésta es todo el hombre y el todo del hombre. El hombre como persona no tiene una «dignidad ontológica propia»: su «existencia social», como escribe Luckàcs, «desempeña el papel decisivo». El marxismo ruso no es sólo anti-individualista en el sentido aceptable de crítica y condena del individualismo egoístico (y por esto inmoral o amoral antes de serlo anti o asocial), sino en el de negación de la personalidad del hombre» (366).

Como alguien ha escrito, Lenin (que era un ingeniero, un técnico, un «científico») «considera el mundo, a la humanidad y a cada uno de los hombres como materia prima que él ha de elaborar técnicamente, como si estuviera en un taller, al que hubiera sido llamado para trabajar». De aquí su «realismo» y «racionalismo». Lenin «es realista, porque como hombre de acción no puede admitir que el mundo, sobre el que trabaja y al que reforma, pueda ser otra cosa que una realidad; es realista, porque éste es el presupuesto natural y necesario de un hombre de acción. Lo mismo hay que decir de su racionalismo; ocupado en la reforma del mundo a través de la técni-

(366) Esto explica (o al menos es uno de los motivos principales) por qué los marxistas europeos de fe leninista-staliniana incurren con frecuencia en «herejías» y «desviaciones». La mentalidad occidental no puede renunciar a la «personalidad» de la cultura y, por consiguiente, al pensamiento crítico sin negarse o renegar de sí misma.

ca, Lenin no quiere ni puede admitir que haya un mundo de factores inaferrables para el conocimiento: en efecto, tales factores serían inaccesibles a la actividad consciente de un hombre de acción». La llamada filosofía leninista-stalinista se reduce, pues, a la realización de un programa político-social, con el que son identificados no la filosofía en cuanto tal (la cual es negada en el punto de partida como charlatanería y retórica burguesas), sino la ciencia, la moral, toda actividad humana, el hombre entero, «el hombre completo» de Marx. El Partido no puede menos de ser toda la «verdad» del «hombre nuevo», reducido a instrumento al servicio de la actividad del mismo Partido.

También la moral y el arte deben «empeñarse» en la lucha de clases, contribuir a la destrucción de la clase burguesa o capitalista, exaltar (el arte) los esfuerzos heroicos del proletariado en la lucha en que está empeñado para lograr esta destrucción y para la construcción del nuevo mundo socialista. El «*realismo socialista*» impone la necesidad de ponerlo todo al servicio de la lucha de clases y de construir una filosofía, una moral, una estética «marxistas» y también una fisiología, una matemática y una cosmología leninistas-stalinianas. En la Enciclopedia soviética se lee que, hasta hoy, la matemática ha tenido un «indiscutible carácter de clase» y que «es preciso luchar despiadadamente contra la cosmología burguesa» de Galileo, de Newton y de Einstein. Lo único que no se ha de poner al servicio de la lucha de clases es la *religión*, que, en cambio, se ha de suprimir, como conjunto de supersticiones, de errores y de mentiras condenadas por la ciencia, que nos permite conocerlo todo. La religión, nacida del miedo del hombre frente a las fuerzas de la naturaleza (miedo que cesa cuando el problema técnico-científico domina total e irresistiblemente estas fuerzas), ha sido un medio para mantener esclavizadas a las clases proletarias, adormecidas en la esperanza de una vida mejor después de la muerte. Pero en la actualidad, la humanidad progresiva no tiene necesidad de la religión; siendo capaz de transformar la filosofía, la ciencia, la moral y el arte burgueses, es también capaz de hacer desaparecer las supersticiones religiosas, cuyo puesto es ocupado por las verdades científicas y por la infalible felicidad de la nueva sociedad del trabajo.

La pedagogía soviética es una aplicación de estos conceptos. Se funda en la omnipotencia del *saber científico y técnico*, con el que el hombre transforma la naturaleza y se inserta en la dialéctica histórica. De aquí la *fe en el poder del hombre*, sujeto y objeto a la vez de las fuerzas económicas, producido por ellas y productor; y en todo caso, artífice de su mundo, de la *patria comunista*. Por lo tanto, la pedagogía soviética da mucha importancia a las direcciones didác-

ticas técnicas, a los estudios científicos positivos, al «espíritu de emulación» como incentivo para el «progreso» y como signo de la fe en los destinos cada vez más progresivos de la humanidad, y a la formación de la conciencia comunista, toda ella «racional» y alejada de los sentimentalismos burgueses y de la «debilidad» religiosa. La pedagogía, en pocas palabras, se identifica con el proceso mismo de la productividad, con un activismo técnico-social que, a su vez, se resuelve en un *humanismo económico*.

Son evidentes el simplismo y la unilateralidad de esta concepción materialista. Sin embargo, no hay que olvidar que el soviétismo plantea problemas que han de ser tomados en seria consideración (367) y que, en todo caso, es hoy una concepción de la vida con la que es preciso contar incluso fuera del terreno político-militar; y hay que contar con ella para dar satisfacción a sus auténticas exigencias dentro de una concepción de la vida verdaderamente espiritualista y de una filosofía no inmanentista. Las otras posiciones inmanentistas tienen poco que decir contra él y están condenadas a ser asimiladas («convertidas») o destruidas. El duelo es: Cristianismo o marxismo.

(367) Nuestra actitud negativa respecto al materialismo soviético no significa, en modo alguno, que neguemos la positividad de la instancia de liberar al hombre de sus necesidades materiales a través de la utilización de los recursos de la naturaleza mediante el progreso científico. Estamos convencidos de la importancia de la condición económica, no sólo porque todos los hombres tienen derecho a la paz temporal, sino también en orden a la misma elevación espiritual.

EL PENSAMIENTO ACTUAL

Neorrealismo
anglo-americano

Acentúa contra el idealismo y el pragmatismo el momento objetivo y real del conocer. No hay una unidad de método, sino varios métodos según los distintos planos de la experiencia. El objeto, independiente del sujeto, no es una entidad distinta (*monismo*). La *conciencia es un evento físico*, cosa entre las cosas.

MOORE (1874): lo que es experimentado es objetivo y se distingue de nuestro acto de percibirlo o pensarlo: la conciencia es una especie de espejo, en el que se presenta el objeto experimentado.

RUSSELL (1872): los objetos son independientes de la conciencia. Todo sujeto tiene una perspectiva propia: el mundo sensible es el sistema de todas las perspectivas posibles. Los otros sujetos son una hipótesis en la que creemos.

ALEXANDER (1845-1938): *el continuum cuatridimensional de espacio-tiempo* es el elemento constitutivo del mundo. Elemento primordial es el *evento* o punto espacial captado en el instante del tiempo. Por lo tanto, el mundo es una serie emergente de eventos (*evolución emergente*). La teoría de las *cualidades: primarias* (forman la materia); *secundarias* (constituyen lo que es material); *terciarias* (los valores). La cualidad más alta, que emerge, es la *conciencia*. La evolución emergente culmina en la *Deidad*.

WHITEHEAD (1861-1947): gran teórico de la moderna *lógica matemática*. La filosofía explica algunas experiencias (estéticas, morales, religiosas), que permanecen fuera de la conciencia, cuyo saber es formal. — La materia es orgánica y la física estudia las formas de proceso o de sucesión y coexistencia de los eventos. El *yo* es también un objeto emergente del mundo de los eventos. Dios es el mismo devenir cósmico.

El *neorrealismo norteamericano*: los objetos tienen una realidad independiente del ser conocidos. Espíritu y materia no son dos substancias, sino dos agrupaciones distintas de entidades simples (*monismo*). La conciencia es una sección transversal del mundo, seleccionada por el sistema nervioso.

El *realismo crítico norteamericano*: las esencias universales (objeto de intuición) se han de distinguir de las cosas, en que pueden o no pueden existir. Las

Neorrealismo anglo-americano

cosas son conocidas a través de nuestras percepciones o ideas; el conocimiento es verdadero cuando la esencia corresponde al objeto, al que es referida. — SANTAYANA (1863-1952), el más genial de los realistas críticos, envarra el dualismo platónico de las primeras esencias y de las cosas o mundo de la existencia; el primero es objeto de intuición, el segundo es el reino de la materia y del acontecer, de la razón. La existencia humana y cósmica es materia en evolución; el espíritu se halla necesariamente unido al cuerpo y es el intermediario entre el reino de la materia y el de las esencias.

La Fenomenología

BRENTANO (1838-1917): dió vida a una Escuela de estudios lógicos.

MEINONG (1853-1920): elaboró la *teoría de los objetos*: la ciencia de las esencias se construye *a priori*.

HUSSERL (1859-1938): fundador de la *fenomenología*.

Crítica del psicologismo (Brentano) y distinción entre el orden de las representaciones (contingentes) y el orden lógico (absoluto). La lógica como ciencia *a priori*, independiente de las experiencias, es ciencia de las *esencias* o *formas* universales, descubiertas por el pensamiento. Punto de partida del *análisis fenomenológico* es el *mundo dado*, lo inmediato, presente a la conciencia; el *método* es la *descripción del fenómeno*. La fenomenología es *ciencia eidética*, es decir, capta la presencia inmediata de las esencias antes de cualquier mediación. Es la intuición de las esencias, distinta de la ciencia de los hechos que se funda en la experiencia sensible. Diferencia entre Kant y Husserl (las esencias no son funciones mediadoras). La fenomenología se propone: a) captar inmediatamente la esencia; b) construir una ciencia exacta, universal. La *reducción fenomenológica*, es decir, consideración de la esencia contenida en el dato. Sus grados: a) *reducción histórica* (hacer abstracción de todas las doctrinas filosóficas); b) *reducción eidética* («suspender» la existencia individual o «poner entre paréntesis» lo que se refiere al sujeto); c) *reducción trascendental* o poner entre paréntesis todo lo que no es correlativo de la pura conciencia para descubrir las condiciones de todas las esencias. Tal condición es la *conciencia trascendental* o *residuo fenomenológico* (del dato sólo queda lo que es *dado al sujeto*). La *intencionalidad*: conocer es referirse siempre a alguna cosa, que en nuestro acto es *intencional*, presente a nosotros, correlativa.

La Fenomenología

SCHELER (1874-1928): el *objetivismo ético*: hay un mundo de *valores* o de *esencias* eternas que se capta por *intuición emocional*. Son *a priori*, pero se determinan históricamente: las determinaciones de los valores son los *bienes*. La *jerarquía de los valores* asciende de los de la objetividad sensible a los religiosos. Todo valor tiene su grado de moralidad si es sentido en orden a la realización de un valor superior; y como el valor supremo es Dios, todo acto de la persona es fundamentalmente religioso. La persona es *portadora de valores*; la *intuición emocional* es la intuición de dichos valores, que son *fenómenos emocionales*, pertenecientes a la esfera *afectiva* y no *teorética*. El sentimiento emocional culmina en el *amor*, que es siempre de persona a persona, humano. Persona de las personas es Dios; el amor es esencialmente teísta. Las virtudes *caritativas* valen más que las «*dianoéticas*».

HARTMANN (1882-1950): la *investigación* debe permanecer siempre *abierta* a las dos posibilidades del sistema (unidad) y de la multiplicidad de los puntos de vista. Es preciso mantener la separación de los distintos campos de indagación: plano cognoscitivo, ontológico, existencial, etc. La filosofía es *problemática*, como la realidad: reducir las *aporías* a la unidad es dar soluciones aparentes. La filosofía se limita a *describir* la aporeticidad de lo real. En todos los problemas metafísicos hay un «insuprimible elemento irracional», que es tal para nosotros y no en sí. La *ontología* (fundamento de la metafísica) es el ser en su pureza, purificado de toda determinación.

El Neokantismo de Marburgo

Diferencias con el neokantismo de Baden (véase): se orienta hacia las ciencias lógico-matemáticas; todo lo remite a las leyes lógicas inmanentes de la razón pura; eliminación de la «cosa en sí» (radical idealismo gnoseológico). La realidad es un tejido de relaciones lógicas.

CASSIRER (1874-1945): construye una fenomenología del conocer, que es una *filosofía de la cultura*. Ciencia y filosofía son su mismo desarrollo histórico. La ciencia depende de las condiciones históricas y resuelve en su proceso las categorías filosóficas, que son el fundamento de la misma ciencia. La filosofía eleva a conciencia los medios lógicos que la ciencia se crea por sí misma. El espíritu es actividad creadora y, por consiguiente, la representación objetiva es obra suya: lenguaje, ciencia, arte

El Neokantismo de Marburgo

y filosofía no son imitaciones de la realidad, sino creaciones nuestras. El espíritu crea siempre nuevas categorías, cada una de las cuales permite el examen de esta o de aquella forma de cultura. Las formas estructurales son *simbólicas*, ya que todo ser sólo es concebible en función del concepto significativo. Mito, arte, lenguaje, etc., son «símbolos», en el sentido de que cada una de estas formas produce, sacándolo de su seno, un mundo propio de realidad significativa.

El Existencialismo

Existencialismo y fenomenología; el existencialismo y Kierkegaard. El existencialismo como filosofía de la crisis y la instancia religiosa. La *autenticidad* de la existencia, identificada con sus situaciones, que definen su *esencia*.

HEIDEGGER (1889): la existencia es *posibilidad*; sólo determinándose adquiere una *esencia*; *no es la esencia la que da significado a la existencia, sino viceversa. El ser de la existencia es un estar en, estar aquí, ahora (Dasein)*. El existente es, por consiguiente, limitado, *arrojado en el mundo, es ser-en-el-mundo, ser-en-el-tiempo*. El ser es infinita determinación en el tiempo y, por esto, infinita trascendencia (en lo finito); *se hace en el tiempo y es mundaneidad, historicidad, temporalidad*. La categoría de la existencia-en-el-mundo es la *solicitud* o el ser atraído por las cosas yendo de unas a otras (la vida trivial, inauténtica). De ella nos libera la *angustia* existencial y nos restituye a la existencia *auténtica*, que es *ser-para-la-Nada, ser-para-la muerte*. Ser-en-el-mundo = ser-para-la-muerte = ser-para-la-Nada. El Ser es la Nada, que lo constituye: *ex nihilo omne ens qua ens, fit*: el hombre es el centinela de la Nada. Es de sabios (y es libertad) aceptar nuestro destino.

JASPERS (1876): todo horizonte (situación) se halla siempre circunscrito por otro más vasto, que lo trasciende: la existencia está siempre frente a la *Trascendencia*, que la sobrepasa; ésta se descubre frente al *naufragio* del pensamiento, frente al *descalabro* de la metafísica. Frente a la Trascendencia, la existencia se descubre como pura *posibilidad* y, por esto, como absoluta *libertad*. El *instante* es la suspensión de la existencia al borde del Ser, perdida y recuperada, donde naufraga. El punto de llegada del pensamiento es el *silencio*. Los modos con que la trascendencia se manifiesta son *símbolos, cifras*. El existente es una *cifra* de la trascendencia.

El Existencialismo

SARTRE (1905): el Ser carece de razón, de causa y de necesidad. No hay más que fenómenos, pero no sólo existe el *fenómeno* del ser, sino también el *ser* del fenómeno, que es tal para una conciencia que lo conoce. Por consiguiente, hay un ser de la conciencia o el *ser para-sí* (el pensamiento) que remite a un *ser en-sí*. El *en-sí* sólo es dato bruto, *masivo*, del que la conciencia es un *fenómeno*, del que a su vez es un fenómeno el *en-sí*; por consiguiente, sólo existe la *Nada*. La reacción psicológica correspondiente es la *náusea*, el estímulo al vómito. El *hombre es náusea*. El hombre quiere ser Dios, pero su esfuerzo es vano (Dios es contradictorio): *el hombre es una pasión inútil*, que se ha de curar no tomando nada en serio.

CHESTOV (1856-1938) y BERDIAEV (1874-1948): *existencialismo religioso ruso*. Se halla caracterizado por la polémica contra la *razón* enemiga de la fe. Sólo Dios es la expresión de la verdad y sólo la fe nos permite captarla. La «filosofía especulativa» «es hija del diablo». *Creo porque es absurdo*.

Berdiaev: la verdadera filosofía no trata de conocer la estructura del universo, sino de *regenerar a la humanidad*, es decir, de expresar una exigencia religiosa. La filosofía es doctrina del hombre integral, participación en el misterio. Las *dos libertades*: la que se separa de Dios y nos hace esclavos del mundo (la libertad de Lucifer) y la *libertad del espíritu*, de Adán regenerado, que nos une al Ser creador.

MARCEL (1888): la existencia es *sentir fundamental*, inmediata participación del mundo, no entendido como objeto pensado. El sentir fundamental consiste en captar también inmediatamente *mi* cuerpo como *mío* sin objetivarlo (*empirismo místico*). La existencia es *misterio* vivido y no problema, es lo *metaproblemático*, objeto de fe; la razón lo problematiza todo y engendra la duda. La *esperanza* y la *fidelidad* al ser.

El Espiritualismo cristiano

La *Philosophie de l'Esprit*: es *bicéntrica*: a) el *yo pensante* o el elemento existencial, en cuanto que el pensamiento (universal) es siempre el pensamiento de un sujeto; b) y la idea del Ser (Dios), infinito y perfecto; por consiguiente, la personalidad humana se halla unida a la universalidad, cuyo origen es Dios y cuya realización es el mundo. Posición crítica frente a la ciencia, a la técnica y al nuevo positivismo: la moral y la metafísica no son reducibles a los valores científicos.

El Espiritualismo
cristiano

LAVELLE (1883-1951): *la dialéctica del eterno presente* o la experiencia de la *participación* en el Ser que nos sobrepasa. El *acto* como experiencia que nos obliga y que pone el Todo y el yo en la relación que los une (*univocidad del Ser*). Entre nosotros y el Ser hay un «parentesco ontológico», que es explicado solamente por la participación en el Ser.

LE SENNE (1882-1955): el sujeto existencia los valores, que lo esencian; *ser para los valores, que son un don del valor absoluto o Dios (la metafísica es axiología)*. Todo hombre crea su personalidad sobre la base de su *carácter* (dato condicionante) y expresando los valores (*idealismo personal*). La existencia es *contradicción*, que impone el *deber* de la solución, es relación entre *obstáculo y valor*, que es revelación de Dios, destino del hombre.

El *Espiritualismo cristiano italiano*: espiritualismo y actualismo (el espíritu revela una estructura teísta y no es actuación de sí en la inmanencia de sí mismo); crítica de la ciencia y del cientismo; la filosofía como *experiencia integral*.

CARLINI (1878-1959): el *principio puro de la trascendentalidad* o *interioridad pura* como principio de sí para sí misma (no dirigida al mundo) exige la *trascendencia*, el *acto de fe* en la existencia de Dios.

GUZZO (1894): el hombre no «pone» (idealismo), sino que «descubre» la verdad, que lo trasciende; la filosofía como análisis de las formas de la actividad humana.

El problematicismo

SPIRITO (1896): la antinomia, que constituye el pensamiento, es insoluble; toda solución es un *mito* (y mito es la dialéctica hegeliana que se pone como solución); no hay más que aceptar la problematidad insuperable.

El neopositivismo

El *problema de la ciencia*: crítica de la ciencia clásica (no hay una substancia material o un universo del que descubrir las leyes fijas, necesarias y eternas). La ciencia como experiencia pura y su historicidad. La *investigación metodológica* o el *análisis del lenguaje* como examen de la estructura lógica de las categorías científicas.

El *Círculo de Viena* o el *empirismo lógico*. La filosofía como análisis del lenguaje científico, con objeto de adelantar pronósticos y formular las condiciones de su control por medio de los datos de la observación. Todo lo que no es dato de experiencia o *verificable físicamente* carece de sentido (*fisicalismo*); los problemas de la metafísica carecen de sentido.

El marxismo ruso

{ El marxismo leninista-staliniano es *materialismo* («nada existe en el mundo sino la materia en movimiento»). El hombre cambia al transformarse las condiciones económicas, que él mismo modifica con su trabajo. También la conciencia, cuyo órgano es el cerebro, es un producto de la evolución de la materia. El conocimiento vale en cuanto *transforma* la naturaleza y, por consiguiente, vale en cuanto es práctico: primado de la ciencia y de la técnica. El hombre sólo tiene existencia social (no existe el yo personal, sino sólo el yo *social*) y la filosofía se identifica con el programa político-social. El *realismo socialista*.

CAPÍTULO XIII

LA ESCUELA NUEVA: EXIGENCIAS Y ANTECEDENTES

1. Significado y extensión del término «escuela activa» o «escuela nueva»

Desde hace algunos decenios se ha afianzado en la cultura mundial un movimiento pedagógico- didáctico que se conoce con el nombre de *Nueva Escuela*. Es conveniente hacer una observación, para orientar al lector: *el movimiento de la escuela activa, escuela renovada o escuela del trabajo* no representa una iniciativa unitaria o un fenómeno cultural único y delimitado, sino que es más bien un término convencional o genérico con el que se designan, reagrupándolas bajo la expresión de una única exigencia, todas las tentativas, con frecuencia más prácticas que teóricas o doctrinales, orientadas hacia una crítica de la escuela autoritaria y tradicional y con vistas al incremento de una escuela más libre y más formativa.

Frecuentemente, con el término de movimiento de las escuelas activas o nuevas se designan, sin embargo, dos actitudes diversas y dos grupos de reformadores que es preciso distinguir: una primera actitud es la de aquéllos que critican el convencionalismo de la vieja escuela y propugnan como objetivo de la educación el libre desarrollo de la individualidad y de la personalidad del alumno, pero creen que todo esto se puede alcanzar a través de una reforma y de una evolución de la vieja escuela. Los representantes más recientes de la escuela activa se han de distinguir de sus predecesores por la exigencia de un organismo escolar totalmente nuevo y revolucionario, que substituya a la escuela del pasado.

2. Criterios generales y precedentes de la escuela activa

Por lo que respecta a los presupuestos teóricos y doctrinales, el movimiento de la escuela activa puede considerarse en conexión con la línea de evolución señalada por el pensamiento pedagógico de Rousseau y de Pestalozzi en adelante. *Los cánones son los de la salvaguardia de la individualidad del educando, de no sofocar su originalidad a través de esquemas convencionales y de medios coercitivos* y (nota ésta que es acentuada por los exponentes más recientes) *de la crítica del aprendizaje intelectualístico y de su sustitución por la experiencia y la participación efectiva en las cosas y en los hechos*. De aquí la acentuación, en las aplicaciones prácticas, de la eficacia y de la *función formativa del trabajo*, incluso manual, al que se le reconoce un gran papel, y de la *autoordenación y autogobierno* del mundo escolar como pequeño organismo social en el que los muchachos aprenden directamente y viven las formas y las instituciones de la vida civil. Ahora bien, puesto que el presupuesto teórico de la escuela nueva es el que hemos apuntado, común a toda la pedagogía moderna, de la libertad y de la espontánea autoformación del espíritu, la denominación de «escuela activa» resulta muy vaga y substancialmente abraza movimientos que se diferencian sobre todo por su aplicación práctica. En efecto, designa, frente al término todavía más genérico de «escuela nueva», uno de los aspectos más salientes de muchos métodos actuales, los cuales, diferenciándose en los modos y aplicaciones, asumen a propósito, como elemento discriminante de suyo, la introducción del juego, del trabajo y de la producción fáctica del alumno como factor decisivo de la revolución operada en el mundo escolar.

Es preciso acudir a los teóricos de los nuevos métodos educativos, a Dewey y a Ferrière sobre todo, para entender mejor el sentido del nuevo término, que, habiendo sido expresado primero con la fórmula de «escuela del trabajo», se ha traducido mejor con posterioridad, para indicar una evolución de posiciones y de métodos, en la fórmula más comprensiva, aceptada en la actualidad, de escuela activa. La formulación didáctica de los nuevos métodos, trazados en nuestro tiempo con contornos más definidos y precisos como criterios de la acción, es obra de hombres del mundo escolar todavía viviente o que han muerto hace pocos años. Sin embargo, puede decirse que ha habido precedentes no sólo a través de la pedagogía moderna, sino también a través de experimentos aislados. En este sentido, con el

movimiento de las escuelas activas podemos enlazar, como formulación teórica y como tentativa de experimento práctico, algunas figuras de educadores como Dom Bosco, Tolstoi y Kerschensteiner. De Dom Bosco hemos hablado en otro lugar; por tanto, señalaremos aquí la experiencia de Tolstoi.

3. ¹ León Tolstoi

León Tolstoi (1828-1910) es conocido por su actividad de novelista y de gran escritor, abierto a vastas exigencias religiosas y sociales, unas veces ascéticas y otras concreta y laboriosamente terrenas.

a) *Crítica de la escuela tradicional.* — El pensamiento pedagógico de Tolstoi no es algo que constituya un sector especial de su indagación o de sus intereses, sino que más bien forma parte de su meditación sobre la vida y de la experiencia personal que tuvo de la educación y de la escuela rusas, y más tarde, después de los viajes que a propósito hizo, de las europeas. Tolstoi se halla fundamentalmente en una actitud de fuerte polémica frente a la escuela tradicional considerada por él como un organismo donde, bajo el aspecto de la disciplina, regía la coerción más despiadada, y donde los niños eran domados más que educados, obligados a una instrucción que no se preocupaba de facilitarles el aprendizaje, sino de procurar una mayor comodidad de enseñanza a los maestros. Tolstoi niega y combate la misma existencia de una escuela semejante. Según él, a la escuela le faltaba la condición necesaria indispensable que puede favorecer el aprendizaje: el poder tener el maestro a su disposición todos los medios para aprender él mismo y el poder elegir libremente los medios a seguir en la enseñanza; los programas, los exámenes y los formalismos tiránicos, de cualquier clase que fueren, hacen de la escuela un organismo imposible. En esta escuela todo es convencional, mnemónico, libresco, coartante, y formar al hombre por medio de la escuela viene a ser un artificio absurdo: quien forma al hombre no es la escuela, sino la vida.

De la fase negativa Tolstoi trató de pasar a la afirmativa, delineando un tipo de educación que generalmente es tachado de utópico.

b) *Negación del derecho de educar.* — Tolstoi, como Rousseau, veía no sólo en la escuela, sino en toda la estructura de la sociedad de su tiempo, una forma de coerción y de violencia hecha al individuo, una barrera elevada contra la espontánea necesidad de amor, una fragua de odios entre los individuos. El hombre, en una sociedad

nueva, debería ser dejado en libertad para que el amor triunfase sobre el odio.

Tolstoi se dedicó también a la actuación de sus ideales educativos, tanto poniéndose en comunicación con personajes rusos y extranjeros del mundo político y escolar, como procurando realizar él mismo una escuela propia en Jásnaia Poliana (que duró desde 1859 a 1862, año en que fué cerrada por la policía zarista). Los principios en los que Tolstoi se inspiraba, en los programas teóricos y en el experimento de Jásnaia Poliana, son el equivalente directo de los criterios de crítica negativa frente a la vieja escuela. El pensador ruso se basaba en la convicción de que la relación entre educador y educando es creada y legitimada por la necesidad natural de adquirir el saber y por el equivalente de transmitir el saber que se posee. Pero precisamente porque la necesidad de la instrucción es natural e innata, *queda así justificada la existencia de la instrucción, aunque no legitimada la instrucción obligatoria o impuesta; la escuela no puede considerar obligatorio el aprendizaje de una ciencia determinada, sino que sólo debe transmitir las nociones que posee, dejando a los alumnos en libertad de apropiárselas o no.* El niño busca por sí solo la instrucción. Por tanto, no se tiene el derecho de pretender que el niño aprenda si no lo desea o que aprenda lo que no desea. Por esto *la escuela no debe educar, sino solamente instruir* o, mejor dicho, *proporcionar el material necesario para la instrucción.*

Lo que la escuela debe procurar hacer es respetar la espontaneidad que hay en cada alumno, recordando que el único camino para la instrucción es la experiencia y el único método la libertad. No existen métodos de enseñanza mejores ni peores en sí mismos, sino sólo dos condiciones indispensables: que el maestro ame su ciencia y la obra educativa y que siempre elija el camino más favorable al niño para que aprenda en aquel determinado momento y en aquellas condiciones determinadas. Tolstoi polemizó sobre todo contra la pedagogía alemana, reducida toda ella a didacticismo y psicologismo positivista.

c) *Jásnaia Poliana.* — Coherentemente con estas condiciones, Tolstoi regía la escuela de Jásnaia Poliana de un modo insólito y revolucionario por completo. De este ambiente él mismo da una amplia descripción. Su escuela fué creada para los hijos de los campesinos y acogía a niños humildes del campo ruso, ingenuo aún y primitivo. Ésta era, para Tolstoi, la población escolar ideal; él la eligió a propósito y por ella sintió siempre predilección. En efecto, desde los comienzos, cuando se planteó el problema de la educación y buscó un modelo de escuela nueva, pensó instintivamente en una escuela para el pueblo, en forma que fuera expresión del mismo pueblo y

que permitiera que el alma popular despertara y se abriera a la luz educándose a sí misma. En este sentido puede decirse que Tolstoi se halla en conexión con el movimiento de reforma y difusión de la educación en Rusia; movimiento que fué sancionado oficialmente con la institución, por decreto del Zar (1861), de escuelas de tipo alemán inspiradas en métodos herbartianos. La difusión de la educación del pueblo formaba parte, a su vez, de un problema más vasto de redención de las clases humildes, de valoración y redención del campesino ruso, y de todo un movimiento de rebelión frente a las viejas estructuras económicas y burocráticas.

En Tolstoi este movimiento es de abierta rebelión frente a todas las viejas coerciones sociales. Su escuela siente el aliento de un espíritu revolucionario y pretende ser a propósito revolucionaria o, *mejor dicho, anárquica*. No existen en ella ni programas, ni horarios, ni normas, ni, mucho menos, castigos; el maestro asiste a los alborotos y a los desórdenes de la clase, los deja desarrollarse, no tiene absolutamente ningún camino, coge simplemente las ocasiones de instruir e inventa el método en cada momento, obedeciendo a la situación que los niños le presentan y a sus necesidades. Poco a poco la escuela se compone por la misma voluntad de los alumnos en un orden libre, porque los niños piden ellos mismos una regla y un horario, y exigen una utilización del tiempo para el aprendizaje.

La tentativa de una educación totalmente libre de Jásnaia Poliana, aunque destinada, como ocurrió, a agotarse pronto, representa un experimento generoso e interesante. La didáctica viva (véase el método Agazzi) corregirá la tesis de la libertad absoluta sin negar su principio teórico y hará entrar en la práctica de la educación moderna casi todos los conceptos pedagógicos tolstoyanos (368).

4. Kerschensteiner y la escuela del trabajo

a) *La educación como superación del individualismo*. — El pensamiento pedagógico del alemán Georg Kerschensteiner (1854-1932) se considera de ordinario ligado al movimiento de las escuelas activas, pero, bajo muchos aspectos, trasciende el mismo valor de las actuaciones didácticas de Kerschensteiner y de sus experimentos de organización escolar, pertenecientes a la primera fase de experiencias en que la escuela activa viene organizada como escuela de trabajo.

(368) De los escritos pedagógicos citamos: *La educación y la cultura; Por quién y a quién debe enseñarse el arte literario* y el texto escolar, modelo en su género, *Los cuatro libros de lectura*.

Para Kerschensteiner (369), *el fin fundamental de la educación es la formación del carácter*, y la formación del carácter debe tener como fin y al mismo tiempo seguir como medio la superación del individuo y del egoísmo, que es propio de la mentalidad individualística, para la edificación de la persona.

Por esto, para que la educación se libere del individualismo egoístico, es oportuna, como primer momento de la obra educativa, una *heteroeducación* o educación desde fuera: una educación fuertemente unitaria dada por un gran maestro resulta así indispensable a la creación de un carácter fuerte y no representa violencia alguna sobre el espíritu del educando, ni una limitación, sino una acción enérgica con la que el alumno se habitúa a la supresión del egoísmo y, por consiguiente, a un potenciamiento del mismo espíritu; la *autoeducación*, para Kerschensteiner, puede actuarse no en el plano del individuo, sino en el de la persona, es decir, cuando se haya formado en cierto modo el carácter.

A la liberación del individualismo contribuye en gran manera la que Kerschensteiner llama *educación de la comunidad*, es decir, el adiestramiento del niño en el trabajo en común bajo la guía de un maestro hábil y activo, ya que en tal experiencia el niño olvida el propio particularismo en pro de una realidad más grande que debe ser cumplida. *El trabajo colectivo es educación en el sacrificio y en la disciplina en pro de la realidad colectiva*, y, por consiguiente, *educación de la verdadera personalidad, que es sumisión libre a una norma*. Una educación fuertemente unitaria y una férrea disciplina de obediencia son los elementos más oportunos en una primera fase de la vida con vistas a tal sumisión. Pero incluso más tarde, en el hombre ya adulto, la dedicación a un fin superindividual (370) es

(369) De sus obras recordamos: *El concepto de la escuela de trabajo* (1912); *Esencia y valor de la enseñanza científica* (1914); *Teoría de la cultura* (1926).

(370) El contenido específico de este fin reside, según Kerschensteiner, en la moralidad y al mismo tiempo en un ideal cívico: la organización social y el Estado deben representar para el individuo el bien más elevado o fin ético externo en orden al cual puede colaborar. Pero el Estado no representa el fin moral de la dedicación y de la colaboración del individuo en cuanto que constituye una finalidad ética a la manera de Hegel: el Estado es sólo una finalidad externa, la condición que le permite al individuo actuar su eticidad interior, que es el verdadero bien y la verdadera moralidad. Por otro lado, el Estado asegura tales condiciones sólo en cuanto se halla a su vez dirigido hacia un fin bueno y hacia un valor universal. Por esto, el individuo tiene la misión de colaborar para que el Estado responda a esta finalidad universal y se dirija a ella; en esta acción universal encuentra concretada su finalidad moral, ya que el Estado, recíprocamente, si está dentro de su orden, es la condición externa que favorece la moralidad interior del mismo

lo que logra realizar mejor el potenciamiento de las fuerzas del carácter y es la mejor forma de autoeducación.

b) *Juego y trabajo. Disciplina y profesion.* — Esto explica cómo Kerschensteiner, contra el uso introducido a continuación, prefirió especificar el término de escuela activa en escuela de trabajo, y cómo, aun pudiéndose considerar precursor y teórico de la escuela nueva, tiene algunos puntos que lo ponen en posición incluso polémica respecto a los desarrollos sucesivos de la escuela activa propiamente dicha.

Kerschensteiner *valoriza la creatividad y el libre desarrollo del espíritu*, pero, dados sus presupuestos, *no puede identificarlos del todo con la autoactividad y con la espontaneidad*, ni puede aceptar el concepto de una educación puramente formal. Dejar crecer el espíritu no significa, para Kerschensteiner, permitir que el niño haga lo que le pueda sugerir sucesivamente una espontaneidad inmediata, es decir, dejarle hacer según un egocentrismo natural; el niño no debe ni seguir ciegamente un temperamento ni desarrollar en el vacío sus facultades. En cambio, es preciso que el educando se adhiera a preceptos que traduzcan una idea superior. La libertad reposa en el *autocontrol que el niño creativamente ejerce, comparándose con la idea a la que se adhiere, en la facultad inventiva con que piensa los medios para realizar mejor el fin prefijado*.

El trabajo sirve precisamente para transformar la espontaneidad incondicionada en disciplina libre, ya que la peculiaridad de tener un fin, al que nos sometemos y sobre el que nos detenemos, desarrollando facultades creadoras para actuarlo, diferencia el juego del trabajo. *En el juego hay espontaneidad sin finalidad, en el trabajo hay creatividad con finalidad y con disciplina*. La escuela, que trata de liberar al espíritu, debe por esto mismo rechazar el abstractismo, pero no elegir como medio propio la forma no educativa del juego, sino

individuo y permite la existencia del máximo número de personalidades morales. A la inversa, la presencia de muchas personalidades morales coincide con la mayor moralización del Estado.

A esta concepción social le corresponde la que Kerschensteiner tiene de la cultura, entendida como un conjunto de bienes culturales concretados en instituciones, obras, etc., las cuales son la objetivación de los valores del espíritu, a cuya realización concurren actividades intelectuales y manuales. Pero estos bienes culturales dejan de representar la objetivación de un valor espiritual, si no son revividos por el individuo, es decir, recreados como valores, como actitudes del espíritu, a través de la adhesión a ellos. La escuela debe representar este itinerario y *el trabajo es precisamente el medio de conquista personal de los bienes de cultura*, ya que constituye una experiencia vital. Sólo él es un itinerario concreto de auténtica reconstrucción.

la educativa del trabajo. La individualidad deberá ser respetada no como temperamento, sino como tendencia, y no ha de dispensar de proponer un fin, sino que más bien ha de determinar la elección de un contenido y de una finalidad adecuados a la vocación individual. Esto se realiza con la formación profesional, por lo que, en la escuela estatal, ponía Kerschensteiner como elemento esencial el trabajo en su forma de aplicación manual, en cuanto satisfacía la tendencia y las posibilidades de los niños de seis a trece años, o bien porque estaba en consonancia con la vocación más inmediata y más general del pueblo llamado al trabajo (371).

5. El Scoutismo

Con el término de *scoutismo* se indica el movimiento que está a la cabeza de la Asociación inglesa de los *Boy Scouts* (Jóvenes exploradores) y que trata de traducir en una forma de organización no escolar, un ideal ético y educativo.

El scoutismo nació por obra de Sir Robert Baden Powell (1857-1941) en Inglaterra, entre 1906 y 1907, y se difundió rapidísimamente en los diversos países. Powell tuvo la inspiración de su mo-

(371) En cierto sentido, puede considerarse afín a la posición de Kerschensteiner la doctrina pedagógica de Georg Simmel, del que ya hemos hablado, estrechamente vinculada a su concepción filosófica, constituida por una búsqueda constante de un *a priori* fenomenológico, y representada por una doctrina de la vida que se desarrolla en forma orgánica a sí misma en el acrecentamiento individual hasta elevarlo a la universalidad. Para Simmel, la educación «es una obra llevada a cabo según el espíritu del individualismo, para que la individualidad pueda así elevarse de la simple espontaneidad vital a la esfera de la universalidad espiritual». La educación es desarrollo de la vida individual pero en la dirección de la universalidad; debe tener dos momentos: uno en el que se aprehenden desde fuera cosas objetivas y múltiples, y otro en que se recompone la unidad del individuo, enriquecida por estas experiencias, y se transforma en personalidad.

El educador y la escuela deben favorecer el despliegue de este ritmo de contacto objetivo con elementos externos y de progreso unitario e individual de la vida sobre sí misma. La cultura no es más que un mundo de experiencias objetivas ya ordenadas en términos universales; por esto, la escuela debe comunicar o, mejor dicho, introducir en un mundo de cultura, pero también vigilar para que el momento intelectualista no sea fin de sí mismo y no quebrante con su falsa objetividad el impulso de la vida. La cultura sólo debe proporcionar un hábito al servicio de la persona, para su elevación espiritual; de un modo análogo, en lo concerniente a la educación moral, más que confrontar los actos del niño con paradigmas abstractos, para juzgarlos y corregirlos, es de utilidad referirlos a lo que constituye su posibilidad de desarrollo, su vocación, la coherencia individual hacia la que está orientada su vida, el tipo de personalidad que cada individuo debe actuar.

vimiento al observar el comportamiento óptimo y valeroso de los muchachos de Baden en el asedio de Mafeking durante la guerra angloboer, y al constatar la insuficiencia de la escuela primaria de su tiempo para preparar valerosos ciudadanos al estilo de los muchachos citados. El fin de la educación scoutista era, por consiguiente, el de proporcionar una educación moral, civil y práctica; el tipo ideal a que se tendía era el del joven explorador, es decir, el del hombre de paz dotado de valor, de lealtad y de firmeza en el deseo de servir a la sociedad.

El movimiento scoutista nació de exigencias que estaban en conexión con un momento particular de la vida civil inglesa; pero, siendo fecundo y capaz de responder a las necesidades educativas de todos los países, fue el método genial pensado por Powell, que logró dar al nuevo concepto de educación una atmósfera de alegre aventura reconstruida y revivida por el mismo niño. Para ilustrar la peculiaridad del movimiento bastará hacer algunas indicaciones sobre su organización y sobre su estructura.

Los Jóvenes Exploradores están unidos en un Cuerpo; la unidad del Cuerpo es la sección (Troop), con un jefe y un ayudante, y dividida al menos en dos patrullas (Patrol), que llevan el nombre de un animal, cuyo emblema y cuyo grito constituye la señal de reconocimiento entre los componentes de la patrulla. Para ser admitido en ella, el joven debe cumplir un período de preparación como aspirante, y, al ingresar en el grupo, debe empeñar su honor en el cumplimiento de algunas obligaciones graves, que pueden resumirse en los diez artículos siguientes:

- 1) el honor del Scout merece confianza;
- 2) el Scout es leal al rey, a los superiores, a sus padres, al país, a los protectores y a los compañeros;
- 3) el Scout tiene el deber de ser útil y de ayudar a sus semejantes;
- 4) el Scout es amigo de todos, hermano del otro Scout, cualquiera que sea el rango social del que provenga;
- 5) el Scout es cortés;
- 6) el Scout es amigo de los animales;
- 7) el Scout obedece las órdenes sin rebatirlas;
- 8) el Scout sonríe y silba frente a las dificultades;
- 9) el Scout es económico;
- 10) el Scout es puro en pensamientos, en palabras y en obras.

El ejercicio para formar este hábito de vida se desarrolla sobre todo a través de la vida del campo, en la que se refuerza la amistad

entre los Scouts y se actualizan las virtudes propias del Scout: sobriedad, audacia, austeridad, serenidad y hermandad. En función de semejante vida se aprenden también las nociones teóricas indispensables a ella, que van de la geografía al cálculo y a la técnica náutica. Al Cuerpo originario de los Jóvenes exploradores se le añadió después el de los Lobeznos y el de los Exploradores-Viadores, así como otros cuerpos especiales, además de la organización femenina, basados todos ellos en los mismos principios.

El valor pedagógico y didáctico del scoutismo, que explica su difusión excepcional, reside en algunas felices intuiciones didácticas, en parte ya señaladas: en primer lugar está en saber explotar el gusto por la aventura y la leyenda, favoreciendo la vida movida y sencilla al aire libre o asignando héroes y figuras fantásticas como emblema, modelo y elemento cohesivo de los grupos particulares. La divisa, los campeones modelo, las señales secretas y simbólicas ayudan al muchacho a vivir su vida como una gran aventura de nobleza anhelada y rebosante. Otra institución feliz es la aceptación de los instintos y partir de ellos. El scoutismo no se propone más que explotar los instintos del niño, desarrollándolos en el mejor sentido. Esto revela una fundamental visión optimista, que es uno de los resortes principales del movimiento: el scoutismo tiene confianza en el niño y sobre ella basa su educación (recuérdese que el honor del Scout ocupaba el primer plano). Por este camino se infunde en el alma del niño el sentimiento de la dignidad y de la responsabilidad, que es núcleo del valor moral de la educación scoutista, que pone el logro de la firmeza del carácter en la aceptación del deber sin recompensa, en la sujeción a Dios, a la ley y a la Patria, así como en el empeño de colaborar con los otros hombres. Esto significa inspirar toda una educación en la más alta moralidad y, de modo más específico, en la visión cristiana de la vida, como hizo Powel, aunque sin poner todo esto en fórmulas abstractas, sino traduciéndolo en formas cotidianas de vida.

CAPÍTULO XIV

LA ESCUELA ACTIVA FISONOMÍA, FORMACIÓN, ORGANIZACIÓN

1. Caracteres comunes de las escuelas modelo

La escuela nueva o activa parte de los principios y de los movimientos anteriormente expuestos y puede considerarse, en los diversos promotores y organizadores, como una representación, con tonalidades diversas, de los motivos ya señalados a propósito de Kerschesteiner.

Por lo general, las escuelas creadas sobre la base de los susodi-chos principios se establecen fuera de la población, en un ambiente agreste, pero a poca distancia de la ciudad; pretenden situarse en un ambiente de belleza natural e intencionadamente seductor, agradable y apto para el desarrollo de la vida de un pequeño organismo asociado. El maestro se vale de las aptitudes personales del niño, estimula y sigue el juego y el interés por el juego, ya que no es la teoría, sino las experiencias directas y buscadas por el niño las que fundamentan la misma enseñanza. La institución escolar es concebida como una pequeña comunidad autónoma que los niños han de regir, haciéndose responsables de ella, sirviéndola y dirigiéndola. El trabajo manual ayuda a los muchachos a hacerse partícipes de esta experiencia social concreta a través de una colaboración activa.

aforosa

2. Primeras escuelas tipo

Las fundaciones inspiradas vagamente en estos criterios se remontan a finales del siglo pasado. Además de la escuela de Jásnia Poliana de Tolstoi, que ya hemos citado y que data del 1859, y la de Tagore en Santiniketan (ambas aparecen dotadas de caracteres

propios y presentan más interés como momentos de la personalidad excepcional de sus fundadores que como concreto acontecimiento didáctico), pueden señalarse los dos «colleges» ingleses de *Abbots-holme*, en Derbyshire, fundados en 1889 por Cecil Reddie (1858-1932), el de *Bedales*, junto a Petersfield, fundado en 1892 por Haden Badley, y la *École de Roches*, junto a Verneuil sur Avre, en Francia (372), además de la «Casa de educación en el campo», fundada en 1898 por Hermann Lietz (1869-1919), que había sido colaborador de Reddie. Por inspiración suya surgieron después muchas «Casas de educación en el campo» en Alemania y en Suiza (373). Importantes y significativas pueden considerarse las *Arbeitsschulen* de Kerschensteiner surgidas en Munich, el *Instituto de Oundle*, en Inglaterra, dirigido por Sanderson, y el experimento llevado a cabo en Chicago (1890) por Dewey. En estas tres tentativas, el elemento más acentuado, hasta llegar a ser preponderante, en el cuadro de la escuela nueva, es el del trabajo manual, que en Dewey llega a asumir el tono de elemento casi exclusivo de formación educativa. Ferrière y Decroly, en cambio, pueden considerarse como los representantes, más que de una escuela de trabajo, de una escuela en la que la labo-

(372) La *École des Roches* (la «Escuela de las Rocas»), fundada en 1899 por Edmond Demoulin (1852-1907) cerca de Verneuil (Normandía), representa una de las tentativas de la escuela nueva, basada en algunos presupuestos sociológicos, que el pedagogo había sostenido en la revista, por él fundada, «La ciencia social», publicada desde 1886 (en el movimiento había colaborado F. Lépape). La revista sostenía que la educación reducida a una transmisión de hábitos es el sello propio de los pueblos condenados a la destrucción; en cambio, es señal y garantía de vitalidad la educación que desarrolla las energías libres del espíritu.

Esta tesis, nacida en el campo social, se desarrolló en el ámbito pedagógico y didáctico. Demoulin y la escuela de «La ciencia social», parte en el fondo de un problema y de un interés histórico: observando el disparatado camino de los distintos pueblos y de su diversa fortuna, declaran insuficientes para explicar tal fenómeno factores como el clima, la raza, las condiciones económicas, etc., y encuentran el verdadero elemento en la educación. Una educación estática, basada en el convencionalismo, mata a un pueblo; una educación dinámica, apta para cultivar el progreso del espíritu, lo salva.

Confrontando la suerte de los pueblos anglosajones con la del pueblo francés, Demoulin situaba en la mayor amplitud y liberalidad de las instituciones y de los sistemas educativos ingleses la razón de la superioridad cívica y política de aquel país. Por consiguiente, su reforma educativa constituye un programa de renovación interna y de reconstrucción de una nueva Francia; en este sentido iban dirigidos los manifiestos y las apelaciones que Demoulin dirigía a la juventud francesa. Escritos principales: *¿De qué deriva la superioridad de los anglosajones?* (1897); *La nueva educación - La Escuela de las rocas* (1898).

(373) Las *Casas* de Lietz llevan a cabo una educación en un ambiente abierto y libre, sin rigor de programas fijos de estudio y sin la abstracción de una instrucción esquemática.

riosidad se entiende más bien como personalidad de la búsqueda, centralizada en torno a la biblioteca y al museo, en donde se concreta el estudio. Otros nombres ilustres, en el campo del movimiento de las escuelas activas, son los de Jan Ligthart (Holanda) y de Otto Ernest (Alemania), por citar sólo algunos entre los más conocidos.

3. Experimentos de una escuela nueva en Italia

En Italia, los primeros experimentos de escuela renovada se remontan a las instituciones fundadas por María Montessori, las cuales, siendo frecuentemente casas correccionales, aplicaban el principio — cada vez más difundido — de una libertad gradual y de una educación de la libertad, más que de una concesión de libertad total.

Las tentativas de escuela nueva se sucedieron en Italia por obra de las hermanas Rosa y Carolina Agazzi, junto a los esfuerzos de la Montessori. Así nacieron en los tres primeros lustros de nuestro siglo la «Escuela renovada» en la Ghisolfia de Milán por obra de Josefina Pizzigoni (1870-1947) (374); la escuela de Montesca en Umbría (1901), fundada por Alice Franchetti (1874-1911), con anterioridad a las *escuelas rurales* de tipo «activo»; y la escuela de Gazzada, junto a Como, creada por Salvoni. Las tentativas se repitieron después por iniciativa de varios apasionados de la escuela, con matices y acentuaciones diversas, hasta la última creación de la *Escuela-ciudad*, surgida recientemente en Florencia, por obra de E. Codignola.

4. Organización y desarrollo de un movimiento mundial por la escuela nueva

Antes de pasar a hacer una indicación más detallada sobre los métodos de la nueva Didáctica a través de la referencia a sus teóricos más conocidos, servirá de utilidad recordar que las diversas y fragmentarias experiencias en pro de la escuela nueva se han puesto recientemente en contacto a través de una «Liga internacional para la escuela nueva» (375), fundada el 6 de agosto de 1921 en Calais; todavía subsiste una *New Education Fellowship*.

Por iniciativa de Adolf Ferrière nació ya en 1899 un *Bureau in-*

(374) Obras principales: *La escuela elemental renovada según el método experimental* (1914); *Líneas fundamentales y programas de la escuela renovada según el método experimental* (1922).

(375) La Liga emprendió también la publicación de una revista redactada en francés, alemán e inglés, titulada *Pour l'ère nouvelle*.

ternational des écoles nouvelles, que se proponía como fin «establecer relaciones de mutua ayuda científica entre las diversas escuelas nuevas, recoger los documentos que les atañían y valorizar las experiencias psicológicas actuadas en estos laboratorios de la pedagogía futura». Desde 1926, la creación de Ferrière entró a formar parte del «*Bureau international d'Education*», oficina coordinadora de las escuelas nuevas. Con el *Bureau international* entraron en comunicación todos los creadores y los animadores de nuevas experiencias educativas: Cecil Reddie, J. H. Badley, J. C. Hudson y Cecil Grant, de Inglaterra; Edmond Demoulin y Georges Bertier, de Francia; Hermann Lietz, Gustav Wyneken (376) y Paul Geheeb, de Alemania; Wilhelm Frei, W. Zuberbühler y H. Tobler, de Suiza, etc.

En los Estados Unidos de América, la iniciativa de reforma de la ordenación escolar dió origen a un centro con vida propia, ligado, sin embargo, al movimiento europeo. En efecto, nació una «*Progressive Education Association*» en conexión con la Liga Internacional de la nueva educación, y hacia esta nueva educación se orientó el *Bureau of Educational Experiments*. H. W. Kilpatrick (1871), en su «*The projet method*» (1919), puede considerarse en cierto sentido el teórico del movimiento; en cambio, en Angelo Patri (1876) puede verse su animador y mantenedor en el campo de la actuación concreta (377). A la iniciativa de Patri le sigue la de Carle-

(376) Separándose de la escuela de Lietz, fundó en 1906 la *Libre comunidad escolar*, en la que se lleva hasta la exasperación el principio de la espontaneidad del educando. Para Wyneken, *la juventud tiene un valor intrínseco* y, por lo tanto, los jóvenes no deben ser educados ni plasmados según el modelo de los adultos; a lo más, se debería hacer lo contrario. Principales escritos: *Escuela y cultura juveniles* (1913); *La batalla por la juventud* (1920).

(377) William H. Kilpatrick es uno de los teóricos y divulgadores de la llamada *psicología genética* (ya promovida por Dewey y por Stanley Hall, 1846-1927), que substituye la teoría «estática» de la preformación de las facultades humanas por la «dinámica» o de su *producción* gradual. Stanley Hall fundó en 1887 el *American Journal of Psychology* y en 1893 la *Asociación nacional para el estudio del niño*. En sus escritos (*La adolescencia*; *Problemas educativos*) ha puesto en evidencia la importancia de la psicología genética, la cual permite conocer las transformaciones del espíritu del niño durante el crecimiento. A Stanley Hall se debe también el llamado método (tan usado y abusado) de los *formularios de investigación* para estudiar las acciones del educando, sus comportamientos y sus reacciones. Estos estudios han sido continuados por Kilpatrick, que ha aplicado el método de Hall a la memoria, a las facultades lógicas, etc., convencido de poder así enseñar a los maestros el secreto de la enseñanza, que, en honor a la verdad, nadie ha enseñado ni podrá enseñar jamás. Esta didáctica, que, en el fondo, es puramente empírica y aproximativa, tiene una indudable importancia propedéutica y orientadora, pero, considerada como fin de sí misma, no sólo pierde la creatividad y la personalidad del acto educativo (su esencia es espiritual).

ton J. W. Washburne (1889) (378), con la creación de la escuela de Winnetka en Illinois. En Méjico, en Colombia y en el Uruguay se difunden entre tanto las escuelas modelo, mientras que otros países de la América del Sur adoptan los nuevos principios para la reforma de las instituciones escolares, con la revolución pedagógica en Chile en 1928 y con las diversas iniciativas llevadas a cabo en la Argentina por Rezzano, que se adhirió a la Liga internacional, así como con la adopción del método Decroly en Bolivia (1928).

5. Teóricos y exponentes de la escuela nueva

a) *Rosa Agazzi y el asilo de Mompiano*. — Para entender mejor el espíritu de las escuelas nuevas será útil referirnos directamente a algunos portavoces oficiales del movimiento, deteniéndonos brevemente en los diversos tipos de experiencia realizados por ellos. Comenzaremos por dos reformadoras, Rosa Agazzi y María Montesso-

sino que corre el riesgo de mecanizar la enseñanza y de hacer de ella un acto extrínseco. También para enseñar es necesaria una preparación como es indispensable un método, pero ningún método ni ninguna preparación bastan para ser verdaderos maestros: la educación es siempre un acto creativo e intrínseco. Patri, seguidor de la pedagogía de Dewey, ha divulgado su método en brillantes escritos (*Hacia la escuela de mañana*; *La educación del niño*), en donde sostiene una pedagogía de serenidad y de autogobierno.

(378) Como escribe Washburne (*La filosofía del curriculum de Winnetka*), el método de Winnetka se funda en cuatro principios: «Todo niño tiene derecho a adquirir las nociones y las aptitudes que probablemente necesitará poseer en la vida; todo niño tiene derecho a vivir según su naturaleza, feliz y siendo realmente lo que es: niño; el progreso humano depende del desarrollo de todo individuo en su plenitud natural; el bienestar de la sociedad implica el desarrollo de una fuerte conciencia social en cada individuo». La escuela es realizada como *colaboración* de los muchachos entre sí (con el *trabajo* colectivo), del educador con los muchachos y de éstos con el educador, al que le hacen sugerencias, le indican sus preferencias personales, etc. De este modo, el maestro es un asociado autorizado, un colaborador más viejo, al que no sólo se le debe prestar obediencia, sino el sentimiento de amistad y de colaboración en la obra educativa. La comunidad escolar se rige en forma de autogobierno. En el autogobierno se basan también las *Ciudades de los muchachos*, para extraviados y expósitos, promovidas en los Estados Unidos por el sacerdote católico Edward Flanagan (1888). Después de la última guerra mundial, las «Ciudades» se difundieron para lograr la recuperación social de muchos niños extraviados y dejados en el arroyo por la guerra. En Italia, la primera «ciudad de los muchachos» surgió en 1945 por obra del P. Rivolta, de la Compañía de San Pablo; a ésta le han seguido otras, entre las que se encuentra la ya recordada «Escuela-Ciudad» de Florencia, fundada por Codignola.

ri, cuya obra interesa de una manera especial a la escuela materna, aunque abraza (sobre todo en lo concerniente a la Montessori) también el orden primario e, intencionalmente, en armonía con las aspiraciones generales de la escuela nueva, toda clase de educación escolar.

Rosa Agazzi, nacida el 29 de marzo de 1866 en Volengo, junto a Cremona, llamada con su hermana Carolina a dirigir el asilo de Mompiano, junto a Brescia, creó allí su método, encontrando una pronta colaboración en su obra renovadora por parte del director de las escuelas de Brescia, P. Pasquali. El asilo de Mompiano era la primera tentativa de una nueva casa para niños iniciada en Italia, y la Agazzi se vió en el deber de elaborar (379) *ex abrupto* un método adecuado y afrontó conscientemente el nuevo cometido. Para ello comenzó elaborando un primer programa en 1894, que perfeccionó poco a poco en los años siguientes. La Agazzi abrió el *Nuevo asilo* para niños en 1898.

El principio en el que se inspira la Agazzi es el de *ofrecer a los niños los estímulos para el obrar* (principio común a todo el movimiento de las escuelas nuevas) (380): la vida tiene centrada en el

(379) Hasta este momento predominan en Italia, sucediéndose primero entre sí y luego coexistiendo, pero sin mucha vitalidad, los Asilos infantiles de Aporti y los Jardines de la infancia de inspiración froebeliana.

Los asilos de Aporti, basados, como hemos dicho, en el principio de que en ellos se ha de dar una preparación para la escuela primaria, se preocupaban de suministrar bajo forma agradable algunas nociones elementalísimas y fundamentales, aplicando los criterios de la observación directa y de la enseñanza objetiva de Pestalozzi y siguiendo el método del P. Girard por la importancia dada a la posesión de los vocablos y de la lengua.

Los jardines de la infancia, inspirados en los criterios de Froebel, tenían un enfoque menos escolar y preferían dejar al niño al aire libre y favorecer su libertad de movimientos a través del contacto con juguetes y con «ingenios» aptos para suscitar su interés. Uno y otro tipo de escuela materna tuvieron una fase afortunada, que corresponden respectivamente al primero y al segundo Resurgimiento, pero muy pronto pusieron de manifiesto deficiencias y lagunas a las que se atendió sin reservas en el Convenio Pedagógico de Nápoles de 1871. Óptimo resultaba el principio de la libertad de movimientos y de actividad en que se dejaba al niño en los Jardines de la infancia, pero parecía complicado y discordante con el carácter italiano el sistema de los juegos e ingenios (dones); era oportuno el adiestramiento para la ciencia y para la vida de los asilos de Aporti, pero excesiva la preocupación de la posesión lingüística y del aprendizaje de las nociones rudimentarias. De este modo, se había ido formando en la praxis un tipo de método mixto adoptado a finales del siglo en casi todos los asilos italianos.

(380) En efecto, el Asilo de la Agazzi se halla dentro de las muchas iniciativas de la nueva pedagogía, tales como el método comunitario de Abbotsholme, la escuela laboral y funcional de Dewey, las escuelas de Lietz y de Demoulins y otras, a las que nos hemos referido o nos referiremos en este capítulo. También ha de ser recordada la *Escuela agrícola práctica femenina*

juego, que es la forma más espontánea de expresión del niño, y se organiza el juego como actividad que realiza *finalidades estéticas y prácticas*. La actividad dirigida a desarrollar el sentimiento estético se pone en primer plano y ocupa gran parte del programa; el canto y la música constituyen momentos de primera importancia. Al canto y a la música se añade la jardinería como la forma más apta y más saludable de trabajo, en orden a la cual los niños desarrollan una serie de acciones autónomas y espontáneas, ordenadas a un fin y en torno a las que otros hábitos prácticos aptos para darle al espíritu una costumbre de garbo y de orden se organizan y se consolidan, haciéndose así operaciones cotidianas, a través de las que el niño aprende a conocer y a obrar con orden: tales son la limpieza, el cuidado de los aperos, etc. *El método Agazzi trata de dejarle abierto al niño todo un mundo, para que pueda observar y tocar libremente y aprender a hacer uso de las cosas con fines de utilidad*. Para la enseñanza de la lengua y de las nociones generales, el sistema empleado es el del *procedimiento intuitivo* y se sirve del arte de poner a disposición del niño un material (variado, pero de poco coste) que pueda servirle para su aprendizaje. El método Agazzi se halla en parte ligado a la dirección de Ferrante Aporti (de Aporti se toma el nombre de «asilo» para indicar las casas de los niños), pero explota ampliamente los temas ofrecidos por el sistema froebeliano. Puede decirse que en esto tiene elementos comunes que lo ligan al método Montessori, pero poner el comienzo de la educación en el juego, la acentuación de la educación artística, etc., son elementos que caracterizan al método Agazzi al compararlo con el Montessori, que insiste sobre otros factores que apuntan en parte a la presencia de un aparato particular de teorías psicológicas (381).

b) *María Montessori y las «Casas de los niños»*. — María Montessori (nacida en Roma en 1870 y m. en 1952) se formó en un ambiente positivista (del positivismo científico), en la escuela del psicólogo y psiquiatra Sante de Sanctis; esto explica su pedagogía «científica», fundada en la antropología científica o positivista. Afortuna-

de Niguarda (Milán), fundada en 1899 por la italiana Aurelia Jozs (asesinada por los nazis en 1944 en un campo de exterminio), destinada a la nueva misión social de la mujer. Por todas estas iniciativas y por la enorme importancia que ha asumido el problema de la educación infantil, vinculada a los desarrollos de la psicología y del progreso técnico y social, nuestro siglo ha sido llamado con mucha razón el «siglo del niño».

(381) Los escritos más importantes de la Agazzi son: *La lengua hablada* (1898); *El abecé del canto educativo* (1908); *Cómo entiendo el museo didáctico en la educación de la infancia y de la niñez* (1922); *El arte de las pequeñas manos* (1922).

damente, a pesar de las premisas positivistas, que siempre conservó, su intuición educativa le proporcionó atisbos y visiones educativas felices y fecundos.

Fué la primera mujer italiana que se doctoró en Medicina y, estando también en posesión de la licenciatura en Letras, fué nombrada auxiliar de la Cátedra de psiquiatría de la Clínica psiquiátrica de Roma. Allí sintió despertar su interés educativo al contemplar a los anormales y a los deficientes, y se interesó por los métodos especiales para su tratamiento, siguiendo los sistemas de Edouard Seguin (1812-1880) sobre la educación de los idiotas. De la dirección de una escuela ortofrénica pasó la Montessori a la fundación de «Casas para niños» normales, convencida, después de los resultados obtenidos sobre los deficientes, de que estos métodos, que presuponen el absoluto predominio de la sensibilidad y la posibilidad de educar ejercitando los diversos sentidos, debían valer también para los niños normales.

La primera «Casa de los niños» normales de tres a siete años fué abierta en 1907 con el fin social de recoger a los niños que en la familia no pudieran encontrar suficiente educación, para introducirlos en la atmósfera de una casa más vasta y en el ambiente de una familia más grande; y es que, en efecto, la montessoriana no es una «escuela», sino una «casa». Los principios fundamentales de su sistema didáctico siguen siendo los de la defensa de la individualidad del niño y de su libertad. Por defensa de la individualidad la Montessori entiende la necesidad de que cada persona pueda manifestar la fuerza vital misteriosa que la guía según la dirección de sus impulsos individuales. En la dirección de los impulsos deben madurarse los poderes internos del individuo mediante una adaptación a la vida social: *liberar tal desarrollo de superestructuras convencionales es defender la libertad*. Esto conduce al principio de que debe limitarse al máximo la intervención del educador en la acción realizada por el alumno: la directora de las «Casas de los niños» sólo debe obrar para responder a una necesidad expresada por el niño, para sugerir un término de operaciones ya encontradas por él.

En la práctica de sus Casas, la Montessori, educadora por instinto, tuvo la comprensión de la individualidad concreta del niño, que conoció y penetró con amor; pero es indudable que en su teoría, junto a la prontitud vigilante y verídica sugerida por su amor a la escuela, se puede advertir, en virtud de los principios teóricos enunciados, *una concepción eminentemente biológica de la individualidad y de la libertad*. La individualidad es una unidad psicofísica y las experiencias de laboratorio psicológico sugieren a la Montessori proponer un mecanismo de ejercicios que presuponen al niño absorbido

enteramente por los estímulos sensibles, y que, en este aspecto, limitan en cierto sentido la totalidad de su vida. En efecto, vienen descuidados en favor de una educación enfocada como ejercicio de los sentidos los elementos que pueden conducir a la vida estética, moral o religiosa del niño. La Montessori creó todo un vasto material didáctico — sobre el que se ha insistido mucho, aunque no es lo más precioso de su método — conducente a desarrollar los sentidos, destinando cada grupo de objetos al ejercicio de uno de ellos en una determinada dirección. Este método para el ejercicio de los sentidos ha dado pruebas de ser nuevo y útil mediante resultados óptimos; pero los estudiosos, los expertos del mundo de la escuela presentan la hipótesis de que las potencias del niño, no sólo mecánicas, sino espirituales, quizá se puedan desarrollar mejor a través de las ocasiones espontáneas de juegos y de experiencias libremente realizadas. En pocas palabras, aparte de los presupuestos positivistas, en el método Montessori hay demasiado Froebel, demasiado método; el material de su «Casa» tiene todavía carácter de imposición y de artificio. En cambio, la «Casa» de la Agazzi es más doméstica y menos metódica; en ella trabajan los niños sin descanso en labores manuales y todo viene a ser *material didáctico*, inventado, improvisado, inspirada e inteligentemente. El método de la Montessori tiene en común con el Agazzi la tendencia a hacer que los alumnos se interesen en las necesidades de su vida práctica, a las que deben satisfacer por sí mismos bajo la mirada afectuosa e ingeniosa de la maestra.

Sin embargo, con las Casas de los niños, la dirección Montessori, extendida después a las escuelas elementales, ha llevado a cabo una verdadera y, dentro de ciertos límites, benéfica revolución, a pesar de lo que tiene de abstracto y unilateral. La dirección Montessori representa, con la de la Agazzi, limitada preferentemente a la escuela materna, la forma más orgánica de una nueva orientación de la vida escolar y revela una efectiva capacidad de realizar la obra educativa e incluso instructiva en una atmósfera de serenidad y de agrado, resolviendo en concreto el problema de ahorrar al niño el sufrimiento del convencionalismo y de las coerciones. Los dos métodos han quedado entre las iniciativas más significativas de la *pedagogía social*, empeñada en la elevación de las clases populares y en favorecer, en plena libertad, el desarrollo intelectual y moral del niño, *con la bondad y la dulzura* (382).

(382) De Montessori citamos: *El método de la pedagogía científica aplicado a la educación infantil en la casa de los niños* (1909), que, en edición definitiva, adoptó el título de *El descubrimiento del niño* (1951); *El secreto de la infancia* (1950); *La mente del niño* (1950); *Educación y paz* (1949); *La formación del hombre* (1950); *La Santa Misa explicada a los niños* (1949).

c) *La pedagogía genético-funcional de John Dewey.* — La concepción filosófica, fundada en una visión sociológica (particularmente en el principio de la instrumentalidad del pensamiento y de la mayor verdad de la acción capaz de dar comienzo a más vastas relaciones de colaboración social) constituye la base del tipo de escuela propugnado por el filósofo americano John Dewey, cuyo pensamiento ya hemos expuesto.

La escuela, para Dewey, debe ser la traducción más perfecta del grado de evolución de la sociedad (383). Ahora bien, puesto que la

(383) Para Dewey, toda concepción del espíritu humano debe tener en cuenta los resultados de la biología y de la fisiología. El espíritu ha sido puesto desde su origen y en su desarrollo en estrecha correlación con el cuerpo, aunque no en un sentido totalmente determinístico, de modo que el mecanismo del espíritu sea el reflejo pasivo del mecanismo del cuerpo. La conciencia humana parte de los sentidos, recibe todo impulso de los estímulos sensibles, pero éstos no representan más que los comienzos o los datos sobre los que se desarrolla la acción humana que los asume como problemas por resolver y que basándose en ellos crea toda la especulación científica y el progreso. El pensamiento humano se halla, mediante esta vía, en íntima conexión con la acción y la acción con la naturaleza; el pensamiento tiene un valor eminentemente instrumental en cuanto que es un órgano para un mejoramiento continuo, para un paso de una situación precedente menos evolucionada a otra más perfecta. La naturaleza es un continuo fluir de un estado a otro; el pensamiento, que de la sensibilidad y por consiguiente de las fuerzas de la naturaleza saca su origen y alimento, no es más que un instrumento del que se sirve la naturaleza para pasar de un estado a otro y que utiliza la vida del complejo humano para su mejoramiento. La verdad del pensamiento está no en el valor absoluto de algunas ideas, sino en la capacidad que el pensamiento tiene de presentar la fórmula que mejor sirva para transformar una situación y para crear un horizonte más vasto y mejor. El estímulo le viene al pensamiento de las contradicciones, de las necesidades, de los choques que un determinado nivel de vida presenta; la idea que el pensamiento produce para superar y resolver tales dificultades será verdadera si a la hora de la comprobación por los hechos resulta que ha sabido crear un nuevo modo de organizar la realidad, más vasto y comprensivo. En la conciencia de este deber que el pensamiento tiene de crear situaciones nuevas consiste la moralidad y el sentido de la responsabilidad humana; en esto la ciencia, como investigación de principios que modifiquen la realidad, no es diversa de la moralidad. La obra productiva y por consiguiente moral de la ciencia debe transformar la naturaleza haciéndola cada vez más íntima al hombre, casi como una especie de prosecución de la acción humana. Pero la obra de la ciencia y de la moral consiste además de organizar la naturaleza en experiencias cada vez más complejas y más amplias, en organizar también la acción humana en agregaciones cada vez más complejas y más amplias, es decir, en la *socialización de la acción*. Cada acción humana es tanto más moral y cada principio es tanto más verdadero cuanto más están en relación con otras acciones, es decir, cuanto más capaces son de crear ligaduras más estrechas para una participación más amplia de actividad que haga sentir cada vez más al individuo la perenne relación de colaboración que lo ligue al complejo social y lo haga también consciente de la perenne trans-

sociedad contemporánea se va socializando, es decir, orientando hacia un ritmo de colaboración cada vez más organizada y más vasta con vistas a un mayor progreso, *la escuela debe reformarse también y, abandonados los viejos principios, reedificarse según los dos nuevos cánones de la libre colaboración y de la libre producción. Sólo una escuela que eduque en libertad, transmitiendo el espíritu creador de una sociedad operante en una colaboración productiva, puede tener la garantía de que los nuevos hombres serán sus propios colaboradores y continuadores.*

El elemento capaz de encaminar hacia el espíritu de colaboración y, en primer término, realizarlo en la escuela es el *trabajo*, ya que es el mismo elemento que realiza la colaboración efectiva en la sociedad; y, para ser eficaz, el trabajo debe ser concebido preeminentemente como *trabajo manual*, porque sólo así puede permitir al niño desarrollar una actividad laboriosa, lo que por cierto entra en los fines de la escuela. La actividad laboriosa, poniendo en el niño directamente en contacto con una obra que se ha de realizar, le da la *alegría de la producción*, el sentimiento de la propia potencia en orden al obrar y, por otra parte, obligándole a trabajar con los compañeros, le hace vivir en concreto el *sentido de la comunidad*. Los niños, en una escuela en que se desarrolla una actividad laboriosa, ya no están incluidos en un programa y en una ordenación esquemática, ya no escuchan o estudian en el libro las lecciones en una relación de sometimiento de sus mentes a otras mentes, como sucede en la vieja escuela, donde los alumnos «son tratados pasivamente». Donde se desarrolla una actividad laboriosa y el niño encuentra el modo de extrinsecar su espontaneidad inventiva, siguiendo la línea de sus intereses naturales, Dewey busca espontáneamente la contribución de sus compañeros y del maestro en su trabajo, no con espíritu de rivalidad, sino con *sentido de cooperación*. Dewey insiste mucho sobre los intereses naturales y espontáneos que están en la base de la naturaleza humana y, por consiguiente, de la psique infantil, distinguiéndolos de los intereses voluntarios; la vieja escuela, incluso reformada, todo lo más que puede hacer es basarse en el interés del niño, pero siempre se trata de un interés suscitado primero y satisfecho después por el maestro; en la nueva escuela, en cambio, el educador debe predisponer con destreza el ambiente de modo que oriente la aten-

formación a que el mismo complejo se halla sometido por obra del despliegue de la libre actividad individual. Ésta es la línea de desarrollo hacia una organización democrática de la vida, a la que se encamina, según Dewey, la fase actual de la civilización y de la historia.

ción y los intereses del niño, pero no debe satisfacerlos él mismo, limitándose a proporcionar solamente los medios y permitiendo que el niño satisfaga por sí mismo sus propios intereses. En pocas palabras, el maestro debe *adoptar* la propia obra al *estado actual* del desarrollo del educando, tal y como es revelado por sus intereses, que no son estáticos, sino «dinámicos», dirigidos siempre al logro de lo mejor y mayor. La escuela debe ser un instrumento dúctil, adaptado a la progresiva expresión y especialización funcional de los intereses de los educandos.

En este juego de estímulos y de orientaciones de intereses, que deben permanecer totalmente espontáneos, naturales y libres, pone Dewey toda la esencia de su método y en él hace residir la posibilidad de que de la libre actividad laboriosa se haga una escuela de aprendizaje auténtico y permita que en el «hacer» y en el obrar correspondiente a las necesidades de expansión y de acción del niño confluya, unificado, el aprendizaje de las diversas ciencias. Dewey confía en que, gracias a tal precaución en el aprendizaje, el trabajo podrá constituir el instrumento para cualquier aprendizaje científico. Y es que el trabajo es entendido por Dewey como método vivo en relación con la necesidad de indagar y con los instintos sociales y artísticos del niño.

El aprendizaje intelectual debe ser engendrado por la curiosidad nacida en relación con las materias estudiadas. Por otra parte, las materias y las nociones aprendidas por el niño no deben ponerse casualmente, sino que deben estar en relación con las necesidades de la vida, y el aprendizaje del niño no debe concernir tan sólo a las puras actividades manuales, sino también a las diversas experiencias de la vida. Por esto, las experiencias de trabajo deben elegirse con orden y con continuidad, de modo que se presenten como emergentes de una serie de «ocasiones» de vida práctica y social. Este itinerario de ocasiones y de soluciones es el seguido por la humanidad en su curso histórico.

«Es necesario que al niño se le muestre al hombre en presencia de la naturaleza, sin instrumentos, sin material manufacturado, sin herencia alguna», y hacerle seguir después, paso a paso, el proceso y el itinerario de la civilización, de modo que el niño vaya haciendo suyas paulatinamente, con su trabajo, las ocupaciones fundamentales, asumiendo, a través de este camino, los conocimientos respectivos. Por esta senda todo estudio se hace experiencia concreta y social accesible al niño. Algunos competentes, entre los que se halla Ferrière, consideran que tal ordenación previa de experiencias constituye en concreto todavía una intervención demasiado activa, que no puede considerarse totalmente conciliable con una absoluta espontaneidad

de intereses ni con una formación autónoma del educando (384).

d) *Decroly*. — El belga Ovide Decroly (1871-1932) comenzó, como la Montessori, creando su método con vistas a la educación de los anormales, y lo perfeccionó después (1906-1907), adaptándolo a la escuela normal. También en él los principios teóricos son los comunes a toda la escuela activa (385).

En su método acentúa el concepto, que ya hemos encontrado en la pedagogía de Dewey, de que el interés del que parte el niño, y por esto la educación que pretenda ser eficaz, se desarrolla en relación a las necesidades. Decroly fija cuatro necesidades-base o *centros de interés*: de *nutrición*, de *lucha contra la intemperie*, de *defensa de los peligros* y de *los enemigos*, de *trabajo en común* y *saber bastarse a sí mismo*.

Una didáctica basada en los centros de interés revoluciona la enseñanza tradicional por *materias*, que no respeta, según Decroly, los intereses del educando, sino que le impone a través de las diversas disciplinas de estudio los que él no siente. En cambio, enseñando las distintas disciplinas con referencia al centro de interés que *actualmente* es propio del niño, no se coarta su espontaneidad, que progresivamente se ejercita en la *observación (lecciones de cosas)*, en la *asociación en el tiempo y en el espacio (historia y geografía)* y en la *actividad expresiva* (dibujo, lectura, escritura, etc.). Sólo así la escuela *educa para la vida a través de la vida*, se asemeja a la vida real, que todo hombre vive entre *seres vivos* y el *ambiente*.

En efecto, cuatro necesidades se desarrollan en el niño con relación a los diversos ambientes: *ambiente humano* (familiar, escolar, social), *viviente* (mundo animal y vegetal) y *no viviente* (sol, astros). El niño debe ser conducido a examinarlos, a través de las ventajas e inconvenientes que le ofrecen en orden a la posibilidad de servirse de ellos y de vivir en ellos. Por esto es necesario desarrollar la observación inmediata para la adquisición de conocimientos personales y directos y la asociación de cosas y de ideas en el tiempo y en el espacio para la adquisición de nociones más complejas e indirectas y, por último, la expresión directa del sentimiento y de las reacciones del niño. Todo ello siempre a través de experimentos que integran

(384) Véase la crítica que sobre Dewey hemos hecho en el capítulo XI.

(385) En 1907 fundó Decroly en Ixelles (Bruselas) su célebre escuela, *L'Ermitage*, caracterizada por la concepción llamada *paidocéntrica* (el educando ocupa el centro de la obra educativa). De los escritos de Decroly recordamos: *La función de la globalización en la enseñanza* (1925); *Introducción a la pedagogía cuantitativa* (1929).

la enseñanza, tales como el juego y el trabajo desarrollado en forma de juego.

Decroly es también el teórico y el defensor del *método global* en el aprendizaje de la *lectura* y de la *escritura*. Según el pedagogo belga, la enseñanza tradicional de la lectura y de la escritura es una complicación artificiosa; en efecto, el niño aprende a decir las palabras enteras («mamá», «papá», etc.) aferrándolas en su conjunto, en su *globalidad* y no construyéndolas letra por letra, como, en cambio, hace la enseñanza tradicional, que primero «descompone» los elementos gráficos y fonéticos y luego «recompone» la palabra. El aprendizaje no comienza a partir de lo simple, sino de lo complejo; aprender lo simple, descomponiendo los elementos del conjunto, es obra de análisis, propia del adulto. Por lo tanto, en la lectura, según el método global, se debe comenzar por las frases y por las palabras y no por la letras y por las sílabas (en la lectura musical por la «frase musical» y no por cada una de las notas); la escritura se ha de enseñar en conexión con la lectura; las lenguas deben aprenderse con anterioridad al estudio de la gramática, etc.

También la pedagogía de Decroly, como la de otros exponentes de la escuela activa, es unilateral; no tiene en cuenta los intereses superiores del hombre, tales como el ético y el religioso; trata al hombre más como animal que como ser que es también espiritual, como sujeto solamente «social» y no como agente que también es «personal».

e) *Ferrière*. — El ginebrino Adolf Ferrière (1879) tiene el mérito, entre otros cultivadores de los métodos nuevos, de haber colaborado ampliamente en la vinculación de las varias iniciativas y en la reunión de una especie de historia y de documentación de la naturaleza y de los fines del movimiento. A él y a Bovet les pertenece la difusión de la denominación de «escuela activa», en oposición a la de «escuela del trabajo», propia de Kerschensteiner y de Dewey, al que él criticó, y que responde mejor a la sucesiva evolución de la nueva escuela (386).

(386) La creciente aparición de nuevas instituciones educativas hizo nacer la necesidad de contactos y de informaciones organizadas, de documentación y de propaganda organizada también. Para ir al encuentro de estas exigencias, Ferrière contribuyó a fundar en Ginebra, en 1899, el *Bureau International des Écoles nouvelles* y posteriormente, junto a Bovet, el más complejo *Bureau International de l'Éducation* (1925), cuya actividad se despliega a través de publicaciones periódicas, monografías, encuestas, congresos, documentaciones, conferencias, cursos, etc. El primer Bureau, después de 1926, vino a formar parte del *Instituto J. J. Rousseau*, fundado también en Ginebra en 1912, célebre escuela, cuyas cátedras de pedagogía y de psicología

Ferrière parte también del presupuesto de que el interés del niño está en relación con el ambiente, y de que, por consiguiente, la educación debe tener en cuenta dicha relación. A su vez, el ambiente está en relación con las necesidades y, por consiguiente, el interés educativo debe polarizarse, según Ferrière, en torno a ellas. También distingue cuatro necesidades fundamentales: alimentación, calor, defensa y trabajo, puestos en relación, como en Decroly, con los diversos tipos de ambiente en que el niño vive. Con Decroly también tiene de común Ferrière otros puntos: el método de trabajo consistente en la clasificación y elaboración colectiva, la división del trabajo en observación, asociación y expresión; el análisis de la individualidad de los alumnos mediante frecuentes coloquios con el fin de fijar la peculiaridad y, por consiguiente, el tipo de actividad adecuada que se ha de asignar a cada uno. Pero Ferrière, a diferencia de Decroly, quiere que sea menos preconcebida y menos programática la concentración de las nociones y de la actividad en torno a las diversas necesidades o centros de interés; prefiere que no sea en modo alguno forzado ni, por así decirlo, sometido a programa el interés hacia tales centros, sino que más bien sea satisfecho, con menor exigencia sistemática, a medida que se manifiesta; y esto porque la actividad y el aprendizaje vinculado a ella deben darse en la dirección de las necesidades.

Substancialmente Ferrière puede considerarse el teórico y el defensor (en sus muchas obras divulgadoras de la escuela activa) (387) de dos conceptos fundamentales: a) *el culto de la individualidad y el desarrollo de la creatividad espontánea del niño*; b) *la idea de la escuela fundada en la medida, es decir, capaz de presentar un tipo de actividad y de aprendizaje organizado ad hoc hasta en los mínimos particulares para cada grupo de individuos correspondientes a un determinado tipo*. A este fin deben concurrir el perfeccionamiento continuo de los modos de individuación del talante del niño, para seleccionarlo en grupos, y el perfeccionamiento de los instrumentos y de la didáctica de los diversos tipos de educación correspondientes a los diversos grupos de niños. Según Ferrière, esto conduciría, por una parte, a una espontánea selección con vistas a la orientación profesional y, por otra, a un clima natural de libertad en el desarrollo

son o han sido ocupadas por maestros insignes como Pierre Bovet (1878-1944), Claparède, Piaget, etc. La influencia de la «Escuela de Ginebra» ha sido enorme en el mundo y sobre todo en Suiza, cuyas instituciones escolares atraen a alumnos de todos los países.

(387) De los numerosos escritos de Ferrière, además de las dos obras fundamentales, *La Escuela activa* (1922) y *La práctica de la Escuela activa* (1924), citamos: *La libertad del niño en la Escuela activa* (1927); *La Escuela (basada en la medida)* (1931).

espiritual de cada individuo. Con la realización de tal progreso educativo se facilitaría el progreso y el ajustamiento de la sociedad. La pedagogía de Ferrière, en lo que tiene de *ecléctica* (se inspira en Rousseau, en Bergson, en Dewey y en Decroly) y de *cientista* (la biología y la sociología tienen en ella una parte notable) es poco original y caduca. En sus obras, más que el pensamiento, se aprecia el entusiasmo y el sincero amor por la escuela.

f) *Claparède y Piaget*. — También son suizos Edouard Claparède (1873-1940) y Jean Piaget (1896). El primero ha dotado a la escuela activa del fundamento psicológico experimental con sus estudios de psicología genética aplicados a la orientación profesional y al diagnóstico de las aptitudes de los escolares (*pedagogía experimental*). Según Claparède (*Psicología del niño y pedagogía experimental*, 1909; *La educación funcional*, 2.^a ed. 1946), los procesos mentales son *funciones* que espontáneamente entran en juego cuando se sienten ciertas necesidades; por consiguiente, basta poner al niño en circunstancias tales que elija sus necesidades, para hacerlo *activo*. Por lo tanto, los métodos han de fundarse, como ya había dicho Rousseau, en los *intereses reales* del niño, han de considerarse *en función* de sus necesidades y de su desarrollo natural. *La escuela debe ser adecuada y proporcionada a las potencias del educando*; por consiguiente, *escuela fundada en la medida*.

Ha proseguido y profundizado los estudios de Claparède su discípulo Jean Piaget, cuyos numerosos estudios (*El lenguaje y el pensamiento en el niño*, 1923; *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, 1936, etc., etc.) están dedicados al desarrollo del lenguaje, del pensamiento, de la inteligencia del niño (hasta la edad de doce años), del pensamiento simbólico y de las nociones particulares y a la transformación de sus intereses y de su capacidad de aplicación y de esfuerzo.

g) *Lombardo-Radice*. — En el ambiente actualista se formó el catanés Giuseppe Lombardo-Radice (1879-1938), el mejor pedagogo italiano contemporáneo, después de Gentile. Creador entusiasta e incansable, fundó y dirigió numerosos periódicos (entre ellos, *L'Educazione Nazionale*, del 1919 al 1937) y Colecciones; fundó los *Grupos de acción para la escuela*, vinculándolos a la *Associazione per il Mezzogiorno d'Italia*, órgano de lucha contra el analfabetismo; y la *Biblioteca de los Maestros italianos* (enviaba libros prestados sobre todo a los maestros de centros rurales); reformó, después de Caporetto, la «pedagogía militar» con la obra humana y antirretórica compuesta por él en la *Ottava Armata*; llevó a cabo, siendo ministro

Gentile, en 1823, la reforma de la escuela elemental (388). Su formación idealista lo mantuvo lejos del cientismo y de las concepciones materialistas y naturalistas (que, en el fondo, constituyen el fundamento de la escuela activa), como también dicha influencia lo salvaguardó de todo sistema normativo, tecnicista y preceptista, incluso del tecnicismo que también se halla arraigado en la misma escuela activa.

Para Lombardo-Radice, la educación es *universal*, es decir, se extiende más allá de los límites de la familia y de la escuela; la *didáctica* debe ser *experiencia viva* del maestro y del discípulo. *La educación es compenetración de almas en la experiencia espiritual, que es el mismo acto del educar*, en el cual docente y discente se educan recíprocamente. El maestro se hace tal en el acto de educar, de compenetrarse con el alumno, que, a su vez, con él, se hace maestro de sí mismo. Por lo tanto, la didáctica no puede reducirse a métodos empíricos ni a tecnicismos preconcebidos; *se identifica con la misma experiencia viviente del maestro y del alumno*; por consiguiente, la didáctica es la misma historia viva y operante de la escuela.

En la formación de estos conceptos fundamentales, además de la influencia decisiva de Gentile, Lombardo-Radice sintió, en distintos momentos del desarrollo de su pensamiento pedagógico, la de Dewey y del reformismo social de Salvemini, como también la de la escuela activa de Ferrière y la del poeta italiano Giovanni Cena (1870-1917), que difundió las escuelas elementales en el Agro Romano. En Lombardo-Radice está vivo el sentido de la escuela como «escuela del pueblo», como educación en los valores sociales; profundo en su repensamiento de la escuela activa, entendida como *didáctica en acto*.

(388) Lombardo-Radice ha llevado a cabo en extensión y en profundidad el rejuvenecimiento de la escuela italiana no sólo con esta potente obra de organización magistral, sino también con sus numerosísimas publicaciones teóricas, de divulgación y de propaganda. De ellas recordamos las muy difundidas *Lecciones de didáctica y recuerdos de experiencia magistral* (1911); *El ideal educativo y la escuela nacional* (1915); *Educación e ineducación* (1922); *Junto a los maestros* (1925); *Atenas niña* (1925); *El problema de la educación infantil* (1928); *Pedagogía de apóstoles y de obreros* (1937).

APÉNDICES

APÉNDICE A

UN PROBLEMA DEL MUNDO EDUCATIVO: LITERATURA INFANTIL

1. La lectura en los primeros años del niño

Uno de los instrumentos didácticos de mayor valor es la lectura. Al correr de los años, la libre lectura de libros que suscitan el interés espontáneo del joven, acompañando al estudio propiamente dicho, asumirá una importancia todavía mayor. Sin embargo, puede decirse que así como cuando el joven posee un mínimo de cultura formada y una consolidación incipiente de tendencias y de inclinaciones el libro de lectura puede presentarse como un auxilio precioso, en los primerísimos años no es sólo un complemento, sino también un elemento fundamental, y representa el camino más directo entre los que pueden actuarse a propósito para despertar el alma del niño.

Las indicaciones que a continuación hacemos tratan de concentrar el interés precisamente sobre la literatura que atañe a los primeros años del niño y que por lo general se denomina con el término, no del todo científico y por esto mismo apto para prestarse a equívocos, de «literatura infantil».

2. Prejuicios acerca del concepto de libro para la infancia

Por *literatura infantil* se entiende ordinariamente el complejo de libros aptos para la infancia, es decir, tales que pueden darse al niño sin peligro de dañarle y con el fin primordial de ayudarle y de favorecer su desarrollo espiritual. En efecto, *un libro para la infancia es corrientemente un libro susceptible de ser leído y comprendido por un niño y capaz de educarle*. De la definición que acabamos

de dar y de la consideración especial que nos lleva a elegir o a escribir el libro para la infancia han nacido muchísimos prejuicios, con frecuencia inconscientes y no aclarados del todo por la reflexión crítica, que han conducido a la esterilización y a una excepcional pobreza en lo que a la verdadera literatura infantil se refiere. El concepto de libro para la infancia debe traducir el otro de obra eficaz para los niños, es decir, de obra literaria completa y perfectamente lograda como tal, a lo que se le añade como característica particular — intrínseca y no superpuesta desde fuera — su peculiar eficacia para mover y plasmar el alma juvenil. En cambio, sucede a menudo que el concepto de libro para la infancia traduce de un modo más bien grosero la imperfecta idea de ser algo que, saliendo de la esfera de los requisitos normalmente requeridos por todo libro logrado desde el punto de vista literario, responda al único requisito de ser elaborado a propósito para los niños.

3. El libro para la infancia como obra de arte

Ahora bien, el libro para la infancia no puede ser concebido como una serie de páginas que nazcan de un formulario y de una preceptística preestablecida, sólo logradas en cuanto respondan a una casuística aplicada matemáticamente: *el libro para la infancia no es un producto técnico cualificado por el uso para el que se ha escrito*; más bien debe ser una obra completa en sí misma, *una obra bella que, precisamente por la calidad y el acento particular de su belleza, se presta a ser degustada de una manera especial por el alma joven*. Lo que equivale a decir que el libro para la infancia debe ser ante todo una composición en la que esté presente el magisterio vivificador del arte, una obra que lleve en sí misma un valor universal y que no tome prestados su validez o su derecho a existir de la circunstancia particular de ser dedicada a los niños. Para que el pequeño lector encuentre en el libro una belleza y para que ésta ejerza una eficacia, es preciso que la belleza se halle de verdad contenida en el libro, sea verdadera y no ficticia.

La expresión de «libro para la infancia» es una clasificación *a posteriori* hecha con criterios externos y prácticos, casi una etiqueta extrínseca (un «género literario», en el peor sentido), no una finalidad intrínseca al libro. Lo que lleva a establecer un criterio — quizá el único verdaderamente inamovible — para juzgar la literatura infantil: la belleza del libro para la infancia debe ser una belleza eterna; su sentido, su verdad deben ser absolutos y definitivos. Esto, en términos de juicio práctico e inmediato, equivale a decir que el libro

bello para el niño debe serlo también para el adulto y pertenecer a la literatura universal.

4. Caracteres del libro para la infancia

Establecido que tal libro debe ser ante todo una obra literaria y artísticamente apreciable, sigue siendo todavía válido que el libro para la infancia debe poseer algunos requisitos inherentes a su destino, sobre todo estos dos: capacidad de interesar y capacidad de educar. Un libro para niños debe ser divertido, vivaz, sencillo y claro, libre de complicaciones y de inmundicias, debe saber decir algo bueno, verdadero y *auténtico* al espíritu. Éstos son los criterios que el educador podrá seguir para orientarse en la elección y en el juicio de un libro: pero para no engañarse precisamente basándose en tales criterios, será necesario que posea con toda claridad el concepto sobre el que hemos insistido hasta aquí.

En efecto, los dos criterios anteriormente expuestos son criterios que atañen a la finalidad y al efecto que la obra debe producir, pero que encuentran legítima justificación en el juicio crítico del literato o del pedagogo, no en el acto creador del escritor, el cual no debe tener en cuenta ninguna finalidad extraña ni utilitaria. El artista no puede proponerse fines o presuponer «tesis», sino que todo lo más puede percibir exigencias y dar vida a través de ellas a su obra, a un mundo de sencillez y de bondad, a un conjunto fantástico gobernado por leyes de elevación y de selecta y genuina meditación. Estos artistas serán los más cercanos al alma del niño y por esto su obra se adaptará particularmente al alma juvenil, y no precisamente por un preconcebido fin utilitario que la presida, sino en su resultado, es decir, en el dinamismo de los afectos que estimula y suscita. La capacidad de conmover el alma infantil, de penetrar en ella, podrá darse en ciertos casos o, más bien, en muchos por la particular simpatía, por el amor que liga al artista a la vida y al mundo de los niños y que así le da el modo de recrear en sí tal mundo a través de imágenes fantásticas, dando vida a obras que incluso en cuanto a su contenido material, en cuanto al ambiente y a la gama de sentimientos, se hallan particularmente cerca del mundo de los pequeños, hablan de ellos y usan su lenguaje. Estos libros estarán particularmente adaptados a la mentalidad del niño, sobre todo en los primerísimos años, cuando la espontánea coparticipación del autor en la psicología infantil le inspira un espontáneo y genuino modo de expresarse que enlaza con la sencillez del lenguaje infantil. Pero tal constatación no debe inducir a pensar que todos los libros que hablan del mundo

de los pequeños (o sólo aquéllos) son aptos para la infancia; hay libros (muchos por cierto) en los que sólo son protagonistas los niños o los adolescentes y que jamás se adaptan a un alma joven. Sólo cuando el contenido material coincide con un auténtico modo de ser del alma del artista, puede decir algo al espíritu del niño.

Otro tanto puede decirse sobre el contenido educativo y moral: no todos los libros repletos de narraciones moralizantes, que proporcionan máximas, consejos o ejemplos morales, conducen al bien; con frecuencia son precisamente estos libros, en los que la bondad de la vida viene a ser una cosa estereotipada y abstracta, impuesta a toda costa, los que engendran un sentimiento de frialdad y de aburrimiento, permaneciendo imposibilitados para proporcionar la imagen, que el niño busca, de un bien operante y concreto, dejando estéril el espíritu del niño, cuando no lo devastan. Incluso la moral y el valor educativo no pueden ser un fin extrínseco, sino sólo un momento vivido por el artista y que llena de sentido las imágenes.

5. Los grandes autores

El niño es sensible, más que el adulto, a lo genuino de las cosas: cuando la moral representa una superestructura y una fórmula *ad hoc*, permanece indiferente, o incluso ofendido y rebelde. La moral artificial combinada para él es la máscara de un motivo utilitarístico; y el niño lo advierte. Rehuye los ideales dispuestos a buen precio, no sabe utilizar las palabras confeccionadas en forma bella. Por esto, el contacto con cualquier alma grande que ha vivido sinceramente el ideal moral, es con frecuencia más útil al niño que la leccioncita preparada *ad personam* y que constituye, a fin de cuentas, una ofensa premeditada.

Por esto, a nuestro parecer, jamás será excesivo, incluso en su aplicación al campo juvenil, el principio de que el espíritu tanto más a gusto se encuentra cuanto mejor se pone en contacto con cosas grandes. Lo *difícil*, al menos aquello que puede ser allanado, es decir, que puede ser explicado a través de la remoción de los obstáculos de lengua, de forma o de erudición, jamás debe amedrentar: el niño puede mantenerse lejos de muchas dificultades, pero de suyo no es extraño a las cosas moral y espiritualmente elevadas: siempre está en condiciones de comprenderlas, con tal de que se realicen las condiciones mínimas e indispensables para la comprensión. No existen sentimientos vivos o verdades inaccesibles a los niños; podrán haber imágenes no familiares o conceptos complejos y convendrá graduar el contacto con estos últimos y por consiguiente renunciar

con frecuencia al encuentro con la idea que requiera la superación de demasiadas dificultades, la improvisación de un aparato demasiado complejo para poder lograrse. Pero en todo caso se ha de tener presente que la obra de un gran autor es siempre la más educativa e interesante: el niño se preocupa por lo que es vivo y sólo de ello acepta nutrirse; el alma de un verdadero escritor es siempre la más vivificante y es la que más puede enseñar. Sobre todo es preciso desconfiar, al juzgar la literatura infantil, de las verdades relativas a los niños y de los intereses artificiosos; una verdad construida *ad hoc*, un principio verdadero solamente *sub conditione*, no pueden tener eficacia alguna; no existen verdades para los pequeños, preceptos que deban ser improvisados y después cambiados: la verdad y el bien son inmutables y absolutos. El espíritu del niño exige ser cultivado gradualmente, pero jamás permite ser camuflado ni depauperado.

6. Criterios prácticos sobre la elección de los libros infantiles

Estos son los criterios-guías de más largo alcance, que el educador debe tener presentes al juzgar los libros para los niños y al elegirlos.

Podemos exponer y resumir algunos criterios particulares y prácticos de elección: I) Elegir siempre preferentemente para el niño las obras mejores de la literatura, teniendo presente que no es necesario que el niño abrace toda la belleza de la obra de arte, que de suyo es inagotable y que tiene la capacidad de comunicar sus tesoros en la medida en que cada uno sabe descubrirlos y saborearlos; II) Elegir, sin embargo, en forma adecuada a la sensibilidad del niño, proporcionando y graduando poco a poco la dificultad de la lectura. Para tal adaptación gradual será preciso tener en cuenta: a) las dificultades de orden técnico (lenguaje, complicación de imágenes, presencia de elementos conceptuales que requieran un conocimiento de nociones todavía desconocidas para el niño y no fácilmente comunicables con la misma lectura); b) la ineficacia de las obras que ostentan de modo fastidioso un intento educativo; c) el poder devastador, por el contrario, de las obras que presentan un mundo moralmente tarado, recordando sin embargo que la inmoralidad no es dada de suyo por el contenido, es decir, por la descripción de acciones buenas o malas, sino sobre todo por el espíritu con el que se narran los hechos, por la propensión hacia el bien o hacia el mal y por el respeto a los valores que inspira el autor; d) el contenido de los libros,

pero en sentido diverso del entendido habitualmente, es decir, en el sentido de que deben evitarse las experiencias que trascienden por completo la esfera de comprensión del niño; la descripción, por ejemplo, de especies de mal, de dolor o de crisis que escapan a la posibilidad de experiencia del niño, acaba por representar no la fuente y el estímulo de un sentimiento, sino el centro de una sugestión ciega y muda, por lo que no reacciona sentimentalmente, no revive, sino que padece el mal en la sugestión de la imagen; e) la necesidad de no impresionar demasiado violentamente la sensibilidad del niño para evitar paralizar la asimilación de las cosas leídas y provocar, como antes indicábamos, la sugestión pasiva y padecida.

En este sentido deben interpretarse el rigorismo moral y la preocupación pedagógica en la elección del libro de la infancia que el sentido popular, sabio con frecuencia en lo concerniente a la vida, quiere que sea fácil y bueno, dotado de belleza que recree y persuada sin perturbar y que de verdad nutra el ánimo y lo ilumine.

7. Literatura infantil en Italia y en otros países

El modo que hemos empleado para definir el libro destinado a la infancia no como un libro que presenta la única característica de ser escrito para el niño, sino como un trabajo que ante todo ofrece los requisitos de la obra literaria y que además tiene determinadas dotes que lo hacen apto para el niño, tiene también su justificación histórica en el tradición italiana.

La preocupación por crear una auténtica literatura infantil nace en Italia al afirmarse el nacionalismo romántico en el siglo XIX; con anterioridad debió existir indudablemente una costumbre narrativa, confiada más que nada a la viva tradición oral, de la que formaban parte leyendas, anécdotas y fábulas que provenían de la literatura de los adultos. Exponentes de esta tradición, que podía constituir el alimento para la fantasía infantil, no sólo son las colecciones de fábulas de los hermanos Jakob (1785-1863) y Wilhelm (1786-1859) Grimm (sacadas principalmente de las tradiciones populares alemanas) o los *Cuentos de Hadas* del francés Charles Perrault sino, en la misma Italia, las obras de Straparola o de Basile. Frecuentemente la narrativa oral, además de leyendas de origen indefinido, más o menos concretadas después en obras literarias, enlaza también con los grandes poemas clásicos o con los ciclos de gesta y con las obras maestras más conocidas de la literatura medieval, a través de una costumbre instintivamente pedagógica que escogía episodios y figuras,

aislándolos, adaptándolos, enriqueciéndolos y presentándolos a los jóvenes (389).

Pero un propósito deliberado de escribir una literatura adecuada a los jóvenes sólo se tuvo en el siglo XIX bajo el influjo del sentimiento nacionalista, el cual, despertando vivamente el deseo del héroe y la necesidad de hombres generosos y prontos a arrojarse en el doloroso esfuerzo por crear la unidad, y a lanzarse a una acción y a una sabiduría política nueva, planteó el problema de la formación de una conciencia humana y cívica, indispensable para formar hombres, para que se pudiera contar con patriotas; los hombres debían ser educados en los niños del presente, para que la vida de la nación, que todavía debía formarse, se proyectara en el futuro. En esta atmósfera es en la que encuentra un rápido incremento la idea de una literatura escrita convenientemente para la infancia. La idea no era nueva; ya se había presentado algunos decenios antes a través de ciertas propuestas e iniciativas, entre las que citaremos un concurso convocado por primera vez en 1775 (y repetido después porque quedó desierto a pesar de haber ofrecido como premio al vencedor cien cequíes), para una «colección de 25 narraciones morales e instructivas dedicadas a los jóvenes». Al proyecto propuesto en 1775 le correspondieron más tarde, siendo aclamadísimas y difundidísimas entre los niños, las *Narraciones morales* del Padre Soave (1743-1806), a las que siguieron las lecciones morales para los chicos sacadas de la historia de Giuseppe Taverna (1764-1850).

La nueva literatura nacía irremediablemente con el vicio de origen denunciado por la misma formulación de la convocatoria: el de querer ser educativa o instructiva a toda costa. Un concurso concebido y anunciado en estos términos fue el convocado por Cosimo Ridolfi, Neri Corsini y Gino Capponi, el cual mostraba todavía el vicio de pedagogismo, pero acusaba también el deseo de novedad: el anuncio deseaba que el libro sirviera al logro de que «... los chicos fueran iniciados en todos aquellos deberes que el hombre honrado debe cumplir después en el camino de la vida...» y percatándose del peligro de que se cayera en la tentación de ensartar una serie de fórmulas abstractas, aconsejaba presentar los conceptos «por medio de hechos y de ejemplos» revestidos de «variedad y novedad», prerrogativas indispensables para vincular la atención del joven; la preo-

(389) Otras obras, que no son propiamente de literatura infantil en el sentido corriente de la frase, sino convenientes para los niños, las hemos citado a través de nuestro tratado: las *Aventuras de Telémaco*, de Fénelon; el *Robinson Crusoe*, de De Foe, y *Los Viajes de Gulliver*, de Swift. Además hemos de recordar *Las aventuras del barón de Münchhausen*, del alemán Rudolf Raspe (1737-1794).

cupación nacionalística que vigila el nacimiento de la nueva literatura sugería además que «el escritor haría una cosa gratísima sacando de tales hechos de la historia y de las biografías italianas».

Sobre tales bases nacía y se desarrollaba la literatura infantil del siglo XIX y del XX. Tal literatura se resiente, como ocurre con cualquier interés cultural, de las doctrinas filosóficas, sociales y políticas de la época, así como también de las teorías estéticas prevalentes entonces. Por esto en Italia la literatura infantil del siglo XIX puede dividirse, a la par de su filosofía, en dos períodos: el primero, en el que domina la dirección espiritualista y católica, que abraza poco más de la primera mitad del siglo; y el segundo, en el que está presente la tendencia positivista, propia del último trentenio del XIX.

Entre los escritores católicos ocupa el primer puesto Luigi Alessandro Parravicini (1800-1880), que en 1837 publicó el célebre y afortunado *Giannetto* (en menos de cuarenta años tuvo 57 ediciones), escrito con ocasión del antedicho concurso convocado por la Sociedad florentina de *instrucción elemental*. El *Giannetto* es, en el fondo, una pequeña enciclopedia. Sin embargo, la mezcla de las nociones no parte de necesidades interiores de *Giannetto*, sino que es un añadido impuesto desde fuera. Éste es el defecto mayor del libro. Sólo algún pequeño suceso, interpuesto aquí y allá, es verdaderamente vivo.

En el mismo concurso de Parravicini participó también el conocido historiador católico César Cantú (1804-1895) con las *Lettere giovanili*, publicadas también en 1837 con el título de *Il buon fanciullo: Il giovinetto drizzato alla bontà, al sapere, all'industria; Il galantuomo, libro di morale popolare*. Cantú, al menos en apariencia, es más literato que Parravicini, pero más árido en su estilo sentencioso y preceptístico. Otro escritor de orientación católica es P. Thouar (1809-1861), que publicó *Il libro del fanciullo* y después los *Racconti*. También Thouar abunda en excesivos preceptos y en ejemplos, pero es buen escritor. En él es demasiado patente y demasiado exterior, como en los anteriormente recordados, el fin de educar, de dar preceptos, con el resultado de cansar y de fastidiar a los niños.

El inmortal escritor que verdaderamente ha sabido vivir y comprender el alma del niño es Carlo Lorenzini (1826-1890), conocido bajo el seudónimo de «Collodi». *Gianettino*, publicado en 1877, *Minuzzolo*, *Il viaggio per l'Italia di Gianettino*, *I racconti delle fate*, *Storie allegre*, *Le avventure di Pinocchio*, tan merecidamente célebres, son libros queridos por más de una generación: han enseñado a vivir divirtiéndose, hablando al alma del niño, sin la pretensión de educar ni de amonestar. *Gianettino* y *Las aventuras de Pinocho*,

verdaderas obras de arte, son ricos en humanidad profunda, en aquella sabiduría ingenua y sencilla que a través de los caminos de la fantasía penetra en el alma y la educa y precisamente por esto son libros para niños, es verdad, pero también para mayores. Como muy bien se ha dicho, «¿qué importa si Pinocho es un muñeco? Bajo aquella ruda máscara existe el alma del niño real, inquieto y rebelde, pero pronto también al arrepentimiento, que conquista por sí mismo al mundo a través de la experiencia personal de las cosas y de los hombres. Bajo aquella sonrisa se da toda la seriedad de la vida; en aquella fantástica figuración late el ritmo de la realidad». Collodi no obedece a ningún propósito filosófico, social o político: sólo mira en el alma del niño e interpreta su vida concreta.

En cambio, no ocurre así en otro conocido escritor, Edmondo De Amicis (1846-1908), en cuyas páginas es fácil descubrir el influjo de los ideólogos. El niño de Edmondo De Amicis vive en un mundo idílico, a veces convencional, que no es el de la realidad concreta, en un mundo de artificio, donde el amor frecuentemente no triunfa sobre el mal y la lucha no es esfuerzo heroico de redención. A pesar de esto, *Corazón* (1886) siempre será uno de los mejores libros para la infancia. *La piccola vedetta lombarda* e *Il tamburino sardo* son inolvidables.

A los prejuicios estéticos del llamado «verismo», ligado al ambiente positivista, obedecen en cambio otros dos conocidos escritores, los sicilianos Capuana (1839-1915) y Nuccio. Según los cánones del verismo, ambos pretenden reflejar las cosas en su desnuda verdad, como realmente son. Por fortuna, su temperamento de artista logra redimir y revestir de vida el prejuicio de método y de estilo: *Cardello* y *Scurpiddu* de Capuana han quedado como dos joyas de la literatura infantil, como también siguen siendo actuales los *Racconti della conca d'oro*, *Bambini e bestiole* y *Picciotti e Garibaldini* de Nuccio.

La infancia es la edad de la fantasía y de la curiosidad: el mundo del niño es el reino de lo maravilloso, de lo inesperado, de lo nuevo. Los libros de aventuras son, por consiguiente, adecuados para los niños; especialmente los hombrecitos se apasionan en la lucha tenaz y victoriosa del hombre contra las fuerzas de la naturaleza. Por esta razón y por su valor artístico, las aventuras del náufrago Robinsón Crusoe, de Daniel De Foe, pueden considerarse aún hoy la obra maestra del libro de aventuras para muchachos. Junto a la obra de De Foe son dignos de pertenecer a la literatura viva las conocidísimas novelas de Julio Verne (1828-1905), publicadas entre 1861 y 1902 (*Cien mil leguas de viaje submarino*, *Los hijos del capitán Grant*, *De la tierra a la luna*, *La isla misteriosa*, etc...) y que han ayudado mucho y pueden ayudar todavía al trabajo del maestro

desde el punto de vista de la instrucción científica, ricas como son en nociones útiles de geografía, de botánica, de astronomía, etc., ya que estas nociones, aburridas en otro lugar, se transforman en el libro de aventura en un cuadro conveniente.

Ésta es la historia del pasado o, mejor dicho, cierta reseña sobre ella. Con Verne llegamos al umbral de nuestro siglo, en cuya apertura puede considerarse concluido en cierto modo el período de gestación del problema de la literatura infantil. Tal problema es hoy un problema autónomo, reconocido por todos; se ha madurado el concepto de libro para la infancia y se ha desenmascarado el prejuicio del moralismo y del didascalismo puro. Sin embargo, en compensación, la producción de libros para la infancia, si por una parte es cuantitativamente exuberante, por otra quizá no corresponda cualitativamente a la clarificación crítica que ha tenido lugar en el ámbito de los principios y de las teorías (390).

(390) Recordamos además: los *Cuentos*, de gran fantasía y de elevada humanidad, del danés Hans Christian Andersen (1805-1875); *El viaje maravilloso de Nils Holgersson*, de la sueca Selma Langerlöf (1858-1940); *Alicia en el país de las maravillas*, de Lewis Carroll (1828-1898); *Peter Pan* y *Peter Pan y Vendy*, de Matthew Barrie (1860-1937); las bellísimas novelas de Rudyard Kipling (1865-1936): *El libro de la selva*, *Capitanes intrépidos*, *Kim*, etc., más adecuados para jóvenes; *La cabaña del tío Tom*, de la americana Harriet Beecher Stowe (1812-1896); *Mujercitas* y *Hombrecitos*, de Louise Alcott (1832-1888), también americana. En Italia: *Ciondolino* y el *Giornalino di Gian Burrasca*, de Vamba (Luis Bertelli, 1860-1920), el fundador del «Giornalino della Domenica», en el que se publicaron las bellísimas *Pistole di Omero* de Hermenegildo Pistelli (1862-1927); *I giovani eroi del mare*, *Cacce sulla terra e sul mare*, etc., de Jack La Bolina, seudónimo de Augusto V. Vecchi (1841-1932), además de las famosas novelas de aventuras de Emilio Salgari (1861-1911).

APÉNDICE B

TEXTOS Y AUXILIOS DIDÁCTICOS

Los criterios que hemos expuesto para la valoración de las obras pertenecientes a la literatura infantil no constituyen una clasificación o un cuestionario abstracto, sino que deben servir como pilares para orientar al maestro en la elección de todo aquel complejo de medios y de auxilios que pueden ayudarlo en la difícil fatiga de una didáctica viva y eficaz.

En la escuela, el maestro es el animador y el vivificador, es el punto de referencia constante del que el alumno ha de poder alcanzar todo aquello de que poco a poco tiene necesidad. Esto no obstante, el maestro puede y debe ser ayudado por el libro, que puede fijar cuanto se transmite en la comunicación oral y que sin él se perdería si se confiara exclusivamente a la memoria.

1. El libro de lectura

El texto por excelencia debe ser en la escuela elemental el libro de lectura, y un libro de lectura que sea verdaderamente tal, es decir, que no traicione su intención educativa. La lectura debe interesar y divertir, y a esto debe contribuir por entero el libro: desde su vestidura tipográfica, que debe exhalar decoro y elegancia, hasta la disposición de las narraciones o de las figuras, sin olvidar los caracteres de que se sirve para los primeros y los colores para las segundas. Cuanto venimos diciendo debe valer sobre todo para el libro de la primera y segunda clase, destinado como está a permanecer impreso durante largo tiempo en la memoria del niño y que,

representando el primer encuentro con la lectura, puede ser decisivo en lo que respecta a la actitud futura del niño con relación a ésta. Si el primer libro ha divertido y atraído, la lectura llegará a ser una necesidad y un placer que se buscará, mientras que será difícil suscitar una propensión a leer después de una primera sensación de tedio. Otro elemento recomendable, especialmente para el primer libro, es la justa graduación de las dificultades, amén de evitar que la ejemplificación relacionada con la aprehensión de sonidos, de fonemas, de hechos lingüísticos no se sujete pasivamente a las leyes de estos últimos, sino que se preocupe de ser genial en cuanto al sentido, significativa, y de ningún modo absolutamente trivial y fastidiosa.

Para los libros de las clases superiores, que de ordinario tienen carácter antológico, se ha de recomendar en particular la elección de autores de más alto nivel y la unidad del conjunto proveniente de la selección hecha según uno o más intereses centrales y según uno o más caracteres sobresalientes comunes a los varios fragmentos.

2. El auxiliar

El *Auxiliar*, que recoge las noticias y los datos inherentes a las diversas disciplinas de estudio, debe ser considerado no como el sustituto de la lección del maestro, sino simplemente como el libro donde el alumno puede encontrar expuesto con orden todo cuanto ha aprendido en forma directa y episódica. Por esto el *Auxiliar* debe ser perfecto y completo en su forma de exposición científica, habida cuenta de que tiene que ser fácil y sobrio; no debe dar la impresión de una exposición cualquiera y aproximativa, sino de una síntesis clara y definida, a la que el niño pueda volver más tarde con confianza y con provecho para lograr un control, una confirmación, un aprendizaje hecho con espíritu más maduro.

3. Auxilios didácticos

Al libro de lectura y a los demás auxiliares, el maestro puede añadir ayudas de diversas clases. Ordinariamente las escuelas se hallan dotadas de material auxiliar que forma parte de los útiles escolares y que puede subdividirse del siguiente modo: cartelones ilustrativos concernientes a las diversas disciplinas — mapas y fotografías —, material para la numeración y la aprehensión de las

formas geométricas (cuadros de bolas para enseñar a contar, sólidos, pesos) y medios más modernos (máquinas de proyecciones, cinematógrafo, gramófono, radio).

El último grupo de auxilios se va difundiendo en los tiempos actuales mientras que los primeros son patrimonio común de todas las escuelas en general. Ahora bien, es preciso que tomemos en cuenta algunos criterios en lo concerniente a la selección y valoración de los auxilios didácticos en general. Tales ayudas son más útiles cuanto menos preparadas y convencionales, lo que se puede incluso expresar diciendo que el auxilio artificial es siempre inferior al natural y espontáneo. Por esto es necesario: *a)* estar dispuestos a captar en las cosas, en la naturaleza y en los más humildes objetos un auxilio didáctico para la lección que se esté dando, más que recurrir a un material convencionalmente preparado. El auxilio elegido a exigencias del matiz particular del momento siempre será más eficaz; *b)* disponer al alumno para que elabore y extraiga el subsidio didáctico en todo lo posible por sí mismo, aunque bajo la dirección del maestro. El material así empleado tendrá una referencia concreta y constituirá por consiguiente una nota familiar, conocida desde dentro y mirada con particular atención como algo nacido en la escuela y que despierta un interés afectivo particular.

Esto no excluye naturalmente que pueda y deba existir un material didáctico que no sea fabricado por los alumnos ni proporcionado directamente por la contemplación de la naturaleza viva y de los diversos objetos; especialmente los medios modernos representan un auxilio eficaz e importantísimo. La máquina de proyecciones, que puede emplearse para figuras, fotografías, dibujos concernientes a cualquier materia, la película cinematográfica y la radio son coeficientes primarios para crear una atmósfera de cultura. Pero incluso el tradicional material didáctico merece una seria consideración: útiles son los sólidos, los pesos, el metro y todos los instrumentos que facilitan la aprehensión del concepto de medida siguiendo materialmente la medición; asimismo resulta útil para la aprehensión de la geometría la posibilidad del manejo de figuras sólidas y planas construidas convenientemente, pero en este punto se ha de indicar la utilidad y la mayor eficacia que le presta al material didáctico el hecho de ser construido por los niños bajo la guía del maestro.

Para la geografía y para la historia, sobre todo en las clases superiores, son muy útiles las cartas geográficas, especialmente si están pintadas en colores, con fuertes relieves y pocos nombres visibles; a los mapas hay que añadir los plásticos, particularmente del municipio y de la provincia, y los retratos de los hombres ilustres. Mejor que figuraciones y cuadros de sucesos históricos de

poco gusto, ya muy difundidos en las escuelas, pueden servir fotografías de monumentos artísticos que correspondan a un determinado período, las cuales, además de educar el sentido artístico, tienen una referencia concreta y responden mejor al criterio anteriormente expuesto de encontrar un auxilio didáctico en la observación de cosas y de hechos reales. Otro tanto se ha de decir de los cartelones concernientes a las nociones referentes a animales, plantas y objetos cotidianos, usados especialmente en las primeras clases.

Es preferible en estos casos la referencia a la naturaleza que los niños ya conocen en sus aspectos cotidianos y sobre la que, por consiguiente, pueden ejercer mayormente un espontáneo análisis. En cambio, las representaciones de los cartelones se han de limitar con preferencia a los objetos menos comunes, extraños al horizonte del muchacho y lejanos en el tiempo y en el espacio de su observación. Tales representaciones figurativas se presentarán a los alumnos en el momento oportuno, cuando haya que concentrar el interés sobre ellas, para evitar que el hábito les quite el sentido de novedad y la impresión de excepción que sirven para imprimir en la mente del niño el objeto y con él la noción. Útiles son en cambio los cartelones para el llamado método «global o natural», para la numeración o para la lectura.

Pero lo que importa sobre todo es que el material auxiliar no sea un utensilio inerte que el maestro herede al entrar en una clase, sino algo que él va buscando y encontrando de vez en cuando, guiado por el insustituible sentido de la necesidad y de las posibilidades inmediatas y dinámicas del alumno.

APÉNDICE C

NUEVAS TENDENCIAS EN LA ORGANIZACIÓN ACTUAL DE LA ESCUELA

1. Colaboración entre los maestros y círculos didácticos

Paralelamente a la evolución de los métodos didácticos hacia formas más libres, se va desarrollando en la actualidad una tendencia conducente a la organización de la escuela según nuevas formas de colaboración y de participación activa y directa en su gobierno por parte del maestro y de toda persona que dé a la escuela su aportación. Lo que respecto al alumno se actúa como respeto y autonomía del desarrollo y de las tendencias individuales, se refleja, en lo que atañe al maestro, en un deseo de mayor libertad de acción para sí mismo y de autodefensa de la propia personalidad. Y es que, en efecto, la libertad que se reconoce al alumno, el enfoque de la vida escolar según un ritmo de variedad y de novedad y según una relación constante con las fuerzas dinámicas del alumno, requieren que el maestro no se vea a su vez coartado por esquemas que limitan su posibilidad de adaptación a las situaciones mudables de «su» escuela.

Algunos aspectos de la reforma o, mejor dicho, de la total revolución de los métodos educativos implican de manera directa una revisión de la posición del enseñante y de la estructura jerárquica y disciplinaria de la escuela. La supresión, o al menos la mayor elasticidad de programas, viene a ser, por ejemplo, un elemento del que una educación que siga las inclinaciones del niño no puede prescindir, es decir, un elemento — quizá el único — indispensable del que depende la misma posibilidad de actuar más o menos una nueva escuela. Y la elasticidad de los programas es un problema que, si bien interesa al alumno, atañe sobre todo al maestro y a la oportunidad de concebir su obra como más libre, *totalmente inventiva más que prevalentemente ejecutiva*. La elasticidad o la supresión

del programa implica por consiguiente un nuevo concepto de total responsabilidad del maestro frente a la propia obra, acentuando la importancia de lo que constituye la originaria estructura del hecho educativo — relación de educador-educando — en lo que respecta a las relaciones más complejas que la escuela, concebida como organismo y como institución, requiere. El maestro es directamente responsable de la orientación, del ritmo y de los resultados que la escuela asume por obra suya, al menos para los alumnos que le han sido confiados, puesto que la disciplina o la dirección de la escuela — su fisonomía social se encuentra complicada en la obra del maestro — es sostenida y realizada por los mismos educadores. La enseñanza y la dirección de la escuela, es decir, la marca impresa en el alma de los jóvenes y la fisonomía y la estructura de la institución en que tal educación viene dada, no son dos momentos distintos o tales que se puedan diferenciar. De ello se sigue la tendencia a una participación cada vez más directa de los maestros en la vida incluso jurídica y social de la escuela como institución y la necesidad espontánea de la creación de organismos, de círculos, de reuniones en las que los profesores puedan discutir los problemas didácticos y también de organización como una prosecución natural de la obra que ellos desenvuelven en el interior de la clase, en contacto directo con los alumnos. Las experiencias y las aportaciones de los individuos o de los grupos, que primero afloran en forma fragmentaria o incierta o en la esfera teórica, cuando se consoliden o se refuerzan pueden convertirse en objeto de discusiones que vayan asumiendo poco a poco proporciones más vastas hasta transformarse en auténticas instancias de reforma. A través de conferencias, de discusiones abiertas al público, de comunicaciones en la prensa, todo esto puede transformarse en un auténtico modo de suscitar movimientos de ideas que influyan sobre la opinión pública y creen en ella corrientes y reacciones que lleven a la reforma de las instituciones escolares. Este sistema, tomando frecuentemente la expresión de crítica de los organismos y de las instituciones vigentes, acaba por constituir una especie de control y de estímulo a través de los cuales las lagunas y las deficiencias son constantemente señaladas y las formas deterioradas vienen de un modo automático a desaparecer en ventaja de las que mejor responden a las nuevas experiencias. De la viva experiencia de los maestros parte así el movimiento para la continua reforma que la escuela, que es vida, lleva consigo; y a su voz se une la de los estudiantes y de las familias y de cuantos se interesan de algún modo en la vida de la escuela. La *vexata quaestio* de los programas, por ejemplo — de no fácil solución por cierto, como a primera vista parecía con su total supresión —, hallará

el modo de ser uno de los problemas tratados a través de la experiencia directa aportada por el profesor que cada día afronta la dificultad de la enseñanza. Otras cuestiones referentes a la ensambladura general de la escuela hallarán en los encuentros entre maestros su terreno de maduración para reformas legislativas que estén en grado de interpretar, de asumir eficazmente y de perfeccionar los datos de la situación escolar.

2. Sindicatos

Además de la colaboración entre los maestros y de su participación en todo el organismo directivo de la escuela, que nace de la misma necesidad de enfocar su particular obra educativa, existe entre los educadores actuales una tendencia a la asociación que responde a un fenómeno general que se da en todas las clases trabajadoras. En este sector, la asociación de los profesores representa en cierto modo una coalición de intereses (económicos, morales) que no difiere substancialmente de la realizada por otras clases para la propia defensa y el propio avance. El sindicalismo, en cuanto fenómeno social de orden general, abraza a todas las categorías de trabajadores de la escuela y no de modo distinto al de las otras categorías. En el campo de la escuela, la tendencia se presenta doble: o en el sentido de un sindicato vertical que reúna todas las categorías (bedeles, profesores y directores) y todos los pertenecientes a los diversos tipos de escuela (maestros, profesores de enseñanza media, universitarios), o en el de sindicatos horizontales según las categorías de los trabajadores (maestros, personal subalterno, etc.) o por tipos de escuela (orden elemental, medio, superior). Las leyes que gobiernan la vida sindical de la escuela son análogas a las pertenecientes a todos los sindicatos en general: común con los otros es la tendencia de la asociación de los trabajadores de la escuela a transformarse en cierto modo en órgano consultivo para la legislación y para el ejercicio del poder ejecutivo. Lo que caracteriza en su fisonomía al sindicato de la escuela son dos circunstancias especiales: el ser la unión de trabajadores que tienen jurídicamente un patrón especial que es el mismo Estado (o, en el caso de escuelas libres, un Ente moral público o privado), el cual es en cierto modo, moralmente, un beneficiario de su trabajo, y como término ideal de la relación laboral un individuo que no coincide con el dador del trabajo, y que es el alumno; y además, el ser el sindicato de la escuela una asociación de trabajadores especiales que tienen como material de producción no cosas

sino hombres. De estas dos peculiaridades deriva la tendencia asociativa y cooperativa que se manifiesta en el campo de la escuela, su ley interna y su límite de estilo y de desarrollo.

3. Nuevas tendencias en la estructura del organismo escolar

Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre la tendencia asociativa en el campo de la escuela, y más aún sobre la colaboración entre los maestros, la participación en la dirección de la escuela y la acción directa sobre los organismos escolares, constituye en Italia algo que, en el estado actual de cosas, se pone al lado de una escuela organizada según un sistema central y una organización jerárquica y estatal.

Hay países en los que la escuela se ha orientado, en cambio, desde su nacimiento, hacia formas de autonomía comunal o regional, y se ha venido estructurando como unión de iniciativas privadas y autónomas, habiendo por consiguiente limitado al máximo la osamenta organizativa y la jerarquía como institución, sirviéndose más bien precisamente del sistema consultivo y del influjo ejercido sobre sus estructuras por las coaliciones de intereses o por la vitalidad de libres corrientes y tendencias vividas paralelamente a ella, o nacidas de su seno, y por consiguiente desarrolladas a su lado. La constitución de comisiones formadas por miembros que representan todas las categorías empeñadas en la realización de la escuela con el fin de estudiar y de resolver cada uno de los problemas a medida que se presentan, ya se ha llevado a cabo en América y en otras partes. La tendencia a preparar de un modo cada vez más preciso, con adecuadas especializaciones universitarias, a las personas destinadas a regir la administración y la organización de la escuela también se va difundiendo cada vez más y actuándose en algunos países. Una organización de este tipo, absolutamente descentralizada, se tiene, por ejemplo, en los Estados Unidos de América, donde la escuela se ha venido construyendo en cada uno de los centros de población y jamás ha sentido la necesidad de una unificación a través de un Ministerio central de Instrucción.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abelardo, 311-312.
 Abbotsholme, 868.
 Abraham, 648.
 Acri, F., 728, 778.
 Agazzi, C., 857.
 Agazzi, R., 857, 865, 867, 868-869, 871.
 Agustín, (San), 15, 37, 87, 190, 266, 267, 273-289, 305, 313, 323, 324, 334, 336, 353, 358, 367, 390, 391, 426, 438, 441, 514, 805, 831, 833.
 Alberti, L. B., 365, 402, 404.
 Alberto Magno (San), 326-327, 356, 393.
 Alcibiádes, 157.
 Alcuino, 294, 300.
 Alcott, L., 892.
 Alejandro de Afrodisia, 215, 229, 371.
 Alejandro de Hales, 324.
 Alejandro Magno, 217.
 Alexander, S., 806, 807-808.
 Alexandrov, G. F., 841.
 Aliotta, A., 782.
 Allievo, G., 700.
 Althusio, H., 389.
 Ambrosio, (San), 266, 273.
 Ammonio Saccas, 243.
 Amalrico de Bene, 313.
 Anaxágoras, 144-146, 147, 151.
 Anaximandro, 135-136.
 Anaxímenes de Mileto, 136.
 Andersen, H. C., 892.
 Andrónico de Rodas, 129, 215, 229.
 Angiulli, A., 728, 730-731.
 Anselmo (San), 309-310, 312, 313, 325, 427, 471, 757.
 Antíoco de Ascalona, 229, 235.
 Antístenes, 165, 188.
 Antoniano, S., 412.
 Antonio (San), 295.
 Apolonio, 243.
 Aporti, F., 693, 694, 868, 869.
 Apuleyo, 243.
 Arcesilao, 191, 228.
 Ardigò, R., 728-730, 778, 779.
 Ariosto, 92.
 Aristipo, 165, 166, 221.
 Aristófanes, 148, 169.
 Aristóteles, 11, 21, 30, 32, 37, 91, 129, 135, 142, 143, 145, 146, 158, 160, 164, 173, 188, 191, 193-215, 225, 242, 248, 252, 261, 294, 300, 301, 307, 308, 311, 319 s., 337, 338, 345, 355, 367, 368, 371, 372, 373, 380, 393, 394, 404, 413, 418, 464, 555, 749.
 Aristoxeno de Tarento, 215.
 Arnould, A., 423, 437, 439, 463.
 Arquitas de Tarento, 318.
 Asmuss, V. F., 841.
 Avicibrón (Ibn-Gebirol), 322, 384.
 Avenarius, R., 727, 737, 747, 751, 792.
 Averroes, 320, 321-322, 337.
 Avicena, 320-321, 323, 332.
 Bacon, F., 37, 381, 394, 355, 417-421, 422, 423, 430, 431, 451, 452, 459, 505, 507, 546, 548.

- Bacon, R., 338, 339, 356, 358, 393.
 Baden Powell, 860-862.
 Badley, J.H., 864, 866.
 Bain, A., 724.
 Bakunin, M., 713.
 Balmes, J., 764.
 Baquilides, 123.
 Barrie, M., 892.
 Basedow, J.B., 537-538.
 Basile, J.B., 888.
 Basilides, 268.
 Basilio (San), 295, 296.
 Baumgarten, A.A., 515, 537.
 Baur, E., 638.
 Bayle, P., 505, 513, 516, 519, 520.
 Beccaria, C., 509, 533.
 Beck, J.S., 589.
 Beda el Venerable, 294, 298, 300.
 Bell, A., 689, 694.
 Bellarmino, R., 387.
 Bembo, 90.
 Beneke, F.E., 630-631.
 Benito (San), 296-297.
 Bentham, J., 718-719, 773.
 Bentham-Hollweg, J., 607.
 Berdiaev, N., 827-828.
 Berenguer de Tours, 309.
 Bergson, H., 657, 752-755, 756, 757, 764, 766, 782, 792, 808, 814, 830, 878.
 Berkeley, G., 37, 422, 437, 487-490, 491, 499.
 Bernardo de Claraval (San), 301, 311, 312.
 Bertier, J., 866.
 Bertini, G.M., 728, 778.
 Berulle, P. de, 438, 439.
 Binet, A., 740.
 Bismarck, O., 607, 746.
 Blondel, M., 753, 758-761, 792, 805.
 Boccaccio, 356.
 Bodin, J., 388, 389.
 Boecio, M.S., 294, 300, 301, 307.
 Bohme, J., 363, 741.
 Bonatelli, F., 728, 778.
 Boncompagni, C., 695.
 Boole, G., 793.
 Bosco, J. (San), 296, 693, 695-696, 855.
 Bossuet, J., 437, 438, 439, 443, 444, 513.
 Boutroux, E., 464, 750-751, 752, 756, 779.
 Bovet, P., 876, 877.
 Bradley, F.H., 770-771, 772.
 Broad, C.D., 806.
 Brunetto Latini, 318.
 Bruni, L., 367.
 Bruno, G., 323, 381, 383-386, 387, 419, 431, 603, 684.
 Büchner, L., 725, 726.
 Buenaventura (San), 317, 323, 324-325, 337, 343, 344.
 Buridas, J., 343.
 Burlamaqui, 509.
 Calderoni, M., 781-782.
 Calvino, J., 364, 387.
 Campanella, T., 37, 389-392, 393, 421, 426, 713.
 Cantor, W., 772.
 Cantú, C., 890.
 Capella, M., 294.
 Caporetto, 878.
 Capponi, G., 666, 698, 699, 700, 889.
 Capuana, L., 891.
 Carabellese, P., 790.
 Cárđano de Pavía, J., 369.
 Carlini, A., 832, 833-835.
 Carlomagno, 299-301.
 Carlos Borromeo (San), 411, 412.
 Carlyle, T., 768-769, 770.
 Carnap, R., 839.
 Carnéades, 228, 234.
 Carroll, L., 892.
 Casati, G., 695.
 Casiodoro, 294.
 Cassirer, E., 817-818.
 Castiglione, B. de, 404.
 Catón, 234.
 Cattaneo, C., 716-717.
 Cavour, C. de, 695.
 Cayetano (San), 411.
 Celestino, 274.
 Cena, G., 879.
 Cervantes, M. de, 92.
 Charron, P., 373.

- Chateaubriand, R. de, 655.
 Cherbury, H. de, 388.
 Chestov, L., 827.
 Chiocchetti, E., 791.
 Cicerón, 229, 233, 235, 238, 260, 267, 366, 372, 404, 413.
 Claparède, E., 877, 878.
 Clarke, O., 460.
 Clarke, S., 456.
 Claudio Tolomeo, 229.
 Clemente (San), 266, 270-271.
 Clístenes, 126.
 Codignola, E., 865, 867.
 Cohen, H., 766, 817.
 Coleridge, S.T., 768, 770.
 Columbano (San), 298.
 Comenio (Komenski), J.A., 417, 430, 431-434, 462, 538.
 Comte, A., 669, 713-716, 723, 724, 728, 745.
 Condillac, S.B. de, 521-523, 533, 655, 663.
 Condorcet, J. de, 517, 519, 532.
 Conti, A., 778.
 Cooper, A.A., 497-498.
 Copérnico, N., 344, 380, 383, 492, 505, 552.
 Corneille, 92.
 Corsini, N., 889.
 Cosmi, J.A. de, 534.
 Cottolengo, San José Benedicto, 696.
 Cousin, V., 659-660.
 Cratetes, 191, 223.
 Cremonini, 393.
 Croce, B., 778, 782, 787-790, 791, 792.
 Cudworth, R., 455.
 Cumberland, R., 756.
 Cuoco, V., 533, 666, 691, 692-693, 700.
 D'Alembert, 519, 520.
 Dante, 63, 90, 92, 480.
 Darwin, Ch. R., 709, 710, 721, 723.
 D'Autrecourt, N., 343.
 De Amicis, E., 891.
 De Bonald, L., 657, 658.
 Deborin, G.A., 841.
 De Broglie, L., 837.
 Decorly, O., 864, 867, 875-876, 877, 878.
 Dedekind, R., 772.
 De Foe, D., 524, 889, 891.
 De Maistre, J. 657-658.
 Demócrito, 150-152, 219, 220, 383, 464.
 Demoulins, E., 864, 866, 868.
 De Sanctis, F., 700, 701-702, 740, 787.
 De Sanctis, S., 869.
 Descartes, R., 32, 37, 344, 390, 419, 421-430, 435, 436, 438, 441, 443, 446, 447, 448, 451, 452, 455, 457, 459, 464, 469, 471, 473, 474, 475, 507, 511, 516, 517, 519, 548, 575, 611, 661, 679, 681, 793, 804, 830, 831.
 Destutt de Tracy, A., 655.
 Dewey, J., 772, 773, 775-776, 777, 854, 864, 866, 867, 868, 872-875, 876, 878, 879.
 Dicearcos, 215.
 Dickens, Ch., 687.
 Diderot, 514, 516, 519, 520.
 Dilthey, W., 510, 744, 745-746, 766, 787.
 Diógenes, 165.
 Domingo de Guzmán (Santo), 319.
 Donato, E., 294.
 Doria, P.M., 533.
 Dostoievsky, F., 805, 819, 828.
 Duhem, P., 792.
 Duns Scot, J., 303, 339-342, 343, 427.
 Dupanloup, F., 659.
 Durkheim, E., 723, 724.
 Drake, R., 810.
 Eckhart, M., 343, 344-345.
 Eddington, A.S., 837.
 Edelmann, J.C., 537.
 Einstein, A., 793, 840, 844.
 Emerson, R., 770.
 Empédocles, 143-144.
 Engels, F., 639, 641, 642.
 Epicteto, 180, 225, 237, 442, 443.
 Epicuro, 219-223, 252.
 Erasmo de Rotterdam, 90, 359, 405-406, 409.
 Ernest, O., 864.
 Escoto Eriúgena, J., 303, 304-305, 307, 311, 603, 831.
 Espeusipo, 191.

- Esquilo, 134.
 Estratón, 215.
 Eucken, R.C., 814.
 Euclides, 167, 413.

 Fechner, G.T., 738.
 Federico el Grande, 686.
 Felipe Neri (San), 296, 411, 438.
 Felte, Victorino da, 402-403.
 Fénelon, F., 437, 443, 444, 462, 889.
 Ferrari, G., 716, 717-718.
 Ferrière, A., 854, 864, 865-866, 874, 876-878, 879.
 Feuerbach, L., 637, 638, 639-641, 642, 645, 744, 761, 805.
 Feuillé, A., 740.
 Fichte, J.G., 362, 580, 581, 584, 589-595, 596, 597, 598, 599, 611, 614, 615, 625, 629, 630, 631, 655, 661, 684, 716, 769.
 Ficino, M., 359, 367.
 Filangieri, C., 533, 535, 536.
 Filolao, 138.
 Filón, 242-243, 267.
 Flanagan, E., 867.
 Flaubert, G., 92.
 Förster, F.W., 748.
 Fourcroy, 685.
 Fourier, Ch., 669, 713.
 Franchetti, A., 865.
 Francisco de Asís (San), 296, 319, 325.
 Francke, A.G., 446.
 Franklin, B., 512.
 Frei, W., 866.
 Freud, S., 740.
 Friedland, V., 410.
 Fries, J.F., 630.
 Froebel, F., 584, 613, 618-620, 694, 868, 871.

 Gabelli, A., 728, 730.
 Galiani de Chieti, F., 533.
 Galileo, 37, 153, 344, 355, 380, 386, 387, 392-395, 420, 421, 422, 423, 424, 428, 431, 436, 442, 493, 451, 473, 505, 511, 532, 546, 576, 844.
 Gallupi P., 664-665, 670, 671.

 Gassendi, P., 423, 435-436.
 Gaunilón, 309, 310.
 Geheb, P., 866.
 Genovesi, A., 533, 535.
 Gentile, G., 695, 778, 782-786, 787, 791, 792, 820, 832, 878-879.
 Gentili, A., 389.
 Gerdil, S., 533.
 Geriberto d'Aurillac, 307.
 Gerson, J., 344.
 Gesner, S., 582.
 Geulincx, A., 436, 437.
 Gilberto de la Porré, 311.
 Gioberti, V., 666, 670, 671, 679-684, 691, 693, 698, 727, 778.
 Gioia, M., 663.
 Girard, J., 617-618, 694, 868.
 Godofredo de San Víctor, 313.
 Goethe, W., 432, 538, 580, 581, 584, 586.
 Gorgias, 16, 117, 150, 152-153, 165.
 Gozzi, G., 534.
 Gramsci, A., 842.
 Grant, C., 866.
 Grassi, H., 392.
 Gratry, A., 756, 757.
 Green, T.H., 770.
 Grimm, J. y W., 888.
 Grosseteste, R., 324, 339.
 Grozio, H., 389, 509.
 Gualterio de San Víctor, 313.
 Guastella, C., 779.
 Guarini, G., 402, 403-404.
 Guillermo de Champeaux, 308, 311.
 Guillermo de Salisbury, 311.
 Gundling, 516.
 Guyon, J.M., 444.
 Guyau, J., 740.
 Guzzo, A., 832, 835.

 Häckel, E., 726.
 Hall, S., 866.
 Hamann, H.G., 581, 585.
 Hamelin, O., 750, 830, 831, 832.
 Hamilton, W., 721.
 Hardenberg, F. von (Novalis), 584, 585, 595, 741.

- Hartley, D., 492, 768.
 Hartmann, E. von, 739.
 Hartmann, N., 814, 816.
 Hazard, P., 508, 511.
 Hebreo, L., 368.
 Hegel, G.W.F., 30, 37, 362, 426, 580, 581, 588, 595, 598-611, 625, 626, 627, 629, 632, 637, 638, 639, 642, 643, 646, 647, 648, 649, 661, 662, 684, 711, 715, 741, 742, 743, 748, 750, 761, 769, 770, 771, 783, 787, 788, 804, 822, 836, 838, 858.
 Hegesias, 166.
 Heidegger, M., 814, 822-823, 827.
 Heisenberg, W., 840.
 Helvetius, C.A., 515, 519, 520, 521.
 Heráclito, 138-139, 151, 223, 224, 384.
 Herbart, G.F., 630, 631-635.
 Herder, H.G., 538, 577, 581-582, 586, 608, 687.
 Hermes Trimegisto, 243, 368.
 Hesiodo, 122, 127, 132, 186.
 Hobbes, T., 420, 421, 422, 423, 435, 451-454, 455, 456, 459, 507, 509, 524, 525.
 Holbach, P.D.d', 511, 512, 519, 521.
 Holderlin, F., 584, 595, 599.
 Holt, E.B., 810.
 Homero, 57, 121, 122, 127, 132, 186, 249.
 Horacio, 92, 234.
 Hudson, J.C., 866.
 Hugo de San Víctor, 313.
 Humboldt, W. von, 587-588.
 Hume, D., 37, 343, 420, 421, 422, 454, 491-496, 497, 498, 499, 507, 510, 517, 523, 545 sigs., 557, 564, 586, 720, 768, 770, 787, 838.
 Husserl, E., 812-814, 815, 816, 818, 819, 822.
 Hutcheson, F., 497, 498.
 Ignacio de Loyola (San), 387, 412-413.
 Ireneo, 268.
 Isidoro (San), 294.
 Jacobi, F.E., 586, 587, 769.
 Jámblico, 244, 368.
 James, W., 771, 772, 773, 774, 777, 781.
 Jansenio, C., 439-440.
 Jaspers, K., 822, 823-824.
 Jenócrates, 191.
 Jenófanes, 139-140.
 Jenofonte, 160, 187.
 Jerónimo (San), 294.
 Jerónimo Emiliani (San), 411.
 Jesucristo, 258 y sigs.
 Joaquín de Fiore, 313.
 José de Calasanz (San), 411-412, 445.
 Jozs, A., 868.
 Juan Bosco (San), ver Bosco.
 Juliano el Apóstata, 244, 274.
 Justino (San), 266, 267-268.
 Kant, M., 32, 37, 426, 446, 472, 473, 492, 499, 513, 536, 538, 545-569, 575-577, 580, 581, 583 y sigs., 589, 590, 592, 599, 600, 612, 625, 626, 630, 631, 635, 655, 659, 661, 664, 665, 670, 671, 676, 678, 740, 746, 768, 770, 771, 778, 779, 783, 790, 793, 812, 815, 818, 834.
 Kempis, T. de, 344.
 Kepler, H., 380, 393, 505.
 Kerschensteiner, G., 855, 857-860, 863, 864, 876.
 Kierkegaard, S., 637, 645-650, 741, 742, 744, 765, 769, 805, 819, 820, 824, 827.
 Kilpatrick, H.W., 866.
 Kipling, R., 892.
 Laas, E., 726.
 Laberthonnière, L., 761-763.
 Labriola, A., 787, 842.
 La Bruyère, J., 521.
 Lachelier, J., 750.
 Laird, J., 806.
 Lakanal, 532.
 La Mettrie, J.O. de, 514, 521.
 Lamarck, J.-B., 721.
 Lambruschini, R., 666, 698-699.
 Lammenais, H.F.R. de, 657, 658-659, 668.
 Lancaster, J., 689, 694.
 Lanfranco de Pavía, 309.

- Lange, F.A., 737, 738.
 Langerlöff, S., 892.
 Lanús, B., 439.
 Lapelletier, 532.
 La Rochefoucauld, F., 521.
 La Salle, J.B. de (San), 445.
 Lavelle, L., 829, 830-831.
 Lavoisier, A.L., 716.
 Leibniz, G.G.F., 32, 37, 422, 437, 463-472, 473, 517, 519, 536, 545, 575, 587, 737, 748.
 Lenin, V.I., 642, 841-844.
 Leonardo Fibonacci, 317.
 Leopardi, 92, 152.
 Léplaye, F., 864.
 Le Roy, E., 755, 761, 792.
 Le Senne, R., 829, 831-832.
 Lessing, G.E., 537, 538, 577, 587.
 Leucipo, 150, 151.
 Lévy-Brühl, L., 723, 724.
 Licurgo, 125.
 Lietz, H., 864, 866, 868.
 Lighthart, J., 865.
 Lipsio, J., 373.
 Littré, E., 716.
 Locke, J., 37, 152, 394, 422, 451, 454-462, 463, 466, 469, 487 y sigs., 505, 507, 510, 515, 516, 517, 519, 522, 533, 538, 546, 548, 631, 838.
 Loirarus, 631.
 Loisy, A., 761.
 Lombardo Radice, G., 878-879.
 Lorenzini (Collodi), C., 890, 891.
 Lotze, R.H., 737.
 Lovejov, O., 810.
 Luckàs, J., 843.
 Lucrecio, 143, 152, 221.
 Lulio, R., 338.
 Lutero, M., 358, 359-362, 363, 374, 387, 405, 409, 410.
 Mach, E., 727, 737, 747, 751, 792.
 Maimón, S., 587, 589.
 Maimónides, 323.
 Maine de Biran, F.P., 655-657, 659, 752, 831.
 Malebranche, N., 422, 436, 437, 439, 457, 463, 474, 490, 519.
 Malthus, T.R., 718.
 Mamiani, T., 671, 727.
 Manes, 269.
 Manetti, G., 366.
 Manzoni, A., 578, 719.
 Maquiavelo, N., 362, 373-375, 421.
 Marcel, G., 828-829.
 Marción, 268.
 Marco Aurelio, 237.
 Maritain, J., 791-792.
 Markov, M.A., 841.
 Martinetti, P., 779, 780.
 Marvin, W.T., 810.
 Marx, C., 637, 639, 641-645, 669, 763, 776, 787, 805, 841, 843, 844.
 Masci, F., 779.
 Masново, A., 791.
 Mazzini, G., 662, 665, 666-670, 691, 693.
 McTaggart, E., 771.
 Melanchton, F., 362, 410.
 Meliso de Samos, 143.
 Mendelssohn, M., 586.
 Mercier, D., 791.
 Mersenne, M., 435, 451.
 Meyer, R., 709.
 Meyerson, E., 751-752.
 Milhaud, J., 792.
 Mill, J.S., 773, 779.
 Moleschott, J., 725, 726.
 Molina, L., 387.
 Molinos, M. de, 444.
 Montague, W.P., 810.
 Montaigne, M. de, 373, 405, 406, 407-408, 442, 443, 462, 520.
 Montessori, M., 865, 867, 868, 869-872, 875.
 Montesquieux, C.S. de, 509, 520, 526, 533.
 Moore, G.E., 806.
 More, H., 455.
 Morgan, A., 793.
 Moro, T., 359, 389, 713.
 Mosso, A., 740.
 Mussato, A., 356.

- Natorp, P., 817.
 Necker de Saussure, A.A., 617, 618.
 Nettsheim, C.A., 369.
 Neurath, O., 839.
 Newman, J.H., 761.
 Newton, I., 463, 492, 505, 511, 514, 516, 519, 533, 545, 546, 576, 844.
 Nicolás de Cusa, 368-371, 383, 384, 393.
 Nicole, P., 439.
 Niethammer, F., 583.
 Nietzsche, F., 15, 741-744, 763, 769, 745, 803, 805, 820, 827.
 Nifo, A., 371.
 Nizzoli, M., 372.
 Noel-Winderling, R., 862.
 Novalis (v. Hardenberg), 584, 595, 741.
 Nuccio, G.E., 891.
 Numenio, 243.

 Occam, G. de, 319, 342-343, 354, 356, 358, 393, 452, 458.
 Olgiati, F., 791.
 Ollé-Laprune, L., 752, 757-758, 761.
 Oresme, N. de, 343.
 Orígenes, 270-271.
 Ortega y Gasset, J., 763, 766-768.
 Owen, R., 669, 713.

 Paconio (San), 295.
 Pablo (San), 252, 254, 259 y sigs., 772.
 Pablo Diácono, 300.
 Pagano, M., 532.
 Palmieri, M., 404.
 Panecio, 229.
 Pape-Carpentier, M., 686.
 Paracelso, 369.
 Parménides, 140-142, 143, 151, 252, 632.
 Parravicini, L.A., 890.
 Pascal, B., 427, 435, 440-443, 446, 473, 474, 506, 515, 520, 805.
 Patri, A., 866, 867.
 Paulsen, F., 740.
 Pavlov, I., 740.
 Peano, G., 793.
 Pedro Damiano (San), 308.
 Peirce, C.S., 771, 772, 773, 774, 781.
 Pelagio, 274, 283.
 Pedro de Pisa, 300.
 Pericles, 93, 124, 144, 145, 147.
 Perrault, Ch., 883.
 Perry, R. B., 810.
 Pestalozzi, J.H., 584, 613-617, 618, 631, 633, 689, 694, 854, 868.
 Petrarca, 92, 235, 356, 367.
 Piaget, J., 877, 878.
 Piciandi, P.M., 534.
 Pico de la Mirandola, J., 368-369, 386.
 Píndaro, 123, 134.
 Pio X, 762.
 Pirrón de Elis, 227-228.
 Pisacane, C., 713.
 Pistelli, H., 892.
 Pitágoras, 137-138, 243.
 Pitkin, W.B., 810.
 Pizzigoni, J., 865.
 Platón, 15, 30, 32, 36, 37, 90, 93, 97, 125, 127, 134, 135, 138, 146, 148, 150, 154, 155, 156, 160, 161, 164, 165, 167-190, 191, 193 y sigs., 206, 207, 211 y sigs., 237, 242, 243, 245 y sigs., 252, 260, 261, 268, 275, 277, 282, 308, 353, 367, 368, 371, 404, 419, 464, 535, 547, 600, 627, 738, 778, 811, 822.
 Plotón, J.G., 367.
 Plotino, 241, 243, 244-249, 252, 260, 271, 368, 450, 603, 628, 824, 831.
 Plutarco, 52, 243, 400.
 Poincaré, H., 752, 792.
 Polemón, 191.
 Pomponazzi, P., 371-372.
 Porfirio de Tiro, 244, 307.
 Porta, J.B. de la, 369.
 Posidonio, 229.
 Prat, J.B., 810.
 Proclo, 244, 321, 368.
 Prosciano de Cesárea, 294.
 Protágoras, 149-150, 151, 152, 154, 165, 775.
 Proudhon, J., 713.

 Quintiliano, 150, 238, 400, 404.

 Rábano Mauro, 300.
 Rabelais, F., 405, 406-407, 408.

- Ramée, P. de la, 373.
 Ranyeri, G.A., 700.
 Raspe, R., 889.
 Ratke, W., 430, 431.
 Ravaissón, F., 748-749, 752.
 Reddie, C., 864, 866.
 Reid, T., 498-499.
 Reichenbach, H., 839.
 Reimarus, S., 537.
 Reinhold, C.L., 587, 589.
 Renan, E., 724-725, 758, 761.
 Renouvier, Ch., 749-750, 752.
 Rensi, G., 779.
 Rezzano, 867.
 Ricardo, D., 718.
 Ricardo de San Víctor, 313.
 Ricci, E. de, 535.
 Richter, H.P., 584.
 Rickert, H., 740, 741.
 Ridolfi, C., 889.
 Rivolta, 867.
 Robespierre, 532.
 Rogers, A.K., 810.
 Romagnosi, G.D., 663-664, 691, 716, 717.
 Roscelino, J., 308, 309, 311.
 Rosenkranz, C. F., 607.
 Rosmini, A., 37, 659, 661, 666, 670-678, 679, 682, 683, 696-697, 698, 700, 717, 727, 778, 790, 805, 833.
 Rousseau, J.J., 407, 491, 509, 512, 516, 522, 523-531, 535, 538, 546, 568, 569, 577, 584, 613, 614, 615, 616, 618, 635, 700, 854, 855, 878.
 Royce, J., 771-772.
 Russell, B., 806-807, 809.
 Ruysbrock, J., 344.
 Sacchi, B., 404.
 Saint-Pierre, S.B. de, 527.
 Saint-Simon, C.E., 669, 712-713, 716.
 Salgari, E., 892.
 Salutati, C., 356, 365.
 Salvemini, G., 879.
 Salvoni, M., 865.
 Sánchez, F., 373.
 Sanderson, 864.
 Santayana, J., 810-811.
 Sarlo, F. de, 779.
 Sartre, J.P., 825-827.
 Savonarola, J., 358, 359, 374.
 Scheler, M., 814-816, 819.
 Schelling, F.W., 580, 581, 595-598, 599, 600, 610, 611, 612, 619, 625, 629, 630, 645, 659, 739, 741, 748, 768, 769.
 Schiller, F., 538, 578, 581, 582-584, 595, 655.
 Schiller, F.C.S., 769, 773, 774-775.
 Schlegel, F., 577, 584, 585, 611.
 Schleiermacher, F. E. D., 581, 589, 611-613.
 Schlick, M., 839.
 Schultness, A., 613.
 Schulze, G. E., 586, 589, 625.
 Schuppe, W., 726.
 Schopenhauer, A., 625-630, 739, 744, 771, 803.
 Schröder, E., 793.
 Seguin, E., 870.
 Séneca, 237, 267.
 Sellars, R. W., 810.
 Sexto Empírico, 228.
 Shaftesbury, A. de, 519.
 Siger de Brabante, 337-338.
 Simmel, G., 746-747, 766, 860.
 Simon, J., 686.
 Smith, A., 497, 498.
 Soave, F., 533, 534, 889.
 Socini, L. y F., 388.
 Sócrates, 40, 41, 49, 135, 148, 150, 153, 154, 155-165, 167, 169 y sigs., 201, 252, 719, 742, 743.
 Solón, 126.
 Sorel, G., 763.
 Spaventa, B., 700, 701, 778.
 Spaulding, E. G., 810.
 Spener, F. S., 446.
 Spencer, H., 15, 30, 721-724, 728, 745, 808.
 Spengler, O., 746.
 Spinoza, B., 15, 37, 190, 388, 422, 435, 436, 446-450, 452, 457, 459, 463, 464, 468, 471, 517, 575, 581, 586, 587, 592, 603, 611, 612, 790.

- Spirot, U., 836.
 Staël, Mme. de, 577, 635.
 Stalin, I., 642, 841.
 Steintal, H., 631.
 Stirling, T. H., 770.
 Stowe, H. B., 892.
 Straparola, 888.
 Strauss, D. F., 637, 638, 641, 761.
 Strong, C. A., 810.
 Strube, 509.
 Stuart Mill, J., 718, 719-721.
 Sturm, H., 410.
 Suárez, F., 386.
 Swift, J., 518, 889.

 Tagore, R., 863.
 Taine, H., 724-725, 758.
 Tales de Mileto, 135, 136, 610, 646, 716.
 Talleyrand, C., 532.
 Tarozzi, G., 779.
 Tasso, T., 92.
 Taverna, J., 889.
 Talesio, B., 381-382, 390, 436.
 Teodorico, 293.
 Teodorico de Chartres, 311.
 Teofrasto, 215.
 Tertuliano, 268, 269-270.
 Thomasius, C., 516.
 Thouar, P., 890.
 Tindal, M., 510.
 Tirteo, 125.
 Tobler, H., 866.
 Toland, J., 510.
 Tolstoi, L., 855-857, 863.
 Tolomeo, 552.
 Tomás (Santo), 15, 37, 317, 323, 326-336, 337, 340 y sigs., 334, 345, 371, 372, 386, 416, 438, 682, 760.
 Tommaso, N., 666, 700.
 Torricelli, E., 392.
 Trasímaco, 154.
 Traversari, A., 367.
 Trotski, L., 643.

 Unamuno, M. de, 764-766, 805, 819, 820.

 Vaihinger, H., 746, 747.
 Vailati, G., 773, 781-782.
 Valdés, P., 313.
 Valentino, 268.
 Valla, L., 373.
 Varisco, B., 779, 780-781, 790.
 Varrón, 366.
 Vauvenargues, L. de Ch. de, 521.
 Vecchio, A. V., 892.
 Vegio, M., 400-401.
 Verne, J., 891.
 Verri, P. y A., 533, 577.
 Vico, J. B., 37, 355, 473, 474-481, 532, 537, 700, 716, 717, 787.
 Vinci, L. de, 380, 393.
 Vira, J. L., 372-373.
 Viviani, 392.
 Volpe, G., 299.
 Voltaire, 438, 506, 512, 513, 515, 516, 517, 518-520, 577, 582.

 Washburne, C. J. W., 867.
 Weher, E. E., 740.
 Whitehead, A. N., 806, 807, 809.
 Winckelmann, G., 582.
 Windelband, W., 509, 740-741.
 Wilson, 764.
 Wolff, C., 509, 536, 545, 558, 582.
 Wundt, W., 739, 740.
 Wyneken, G., 866.

 Zaccaria, A. M., 411.
 Zeller, E., 134, 156.
 Zamboni, G., 791.
 Zenón de Citio, 223.
 Zenón de Elea, 142-143, 152.
 Zuberbuhler, W., 866.
 Zwinglio, U., 362.

ÍNDICE DE MATERIAS

	<i>Pág.</i>
<i>Prólogo a la sexta edición italiana</i>	5
<i>Prefacio</i>	7

INTRODUCCIÓN

TEMÁTICA ESENCIAL

I. <i>Esencia educativa de la inútil filosofía</i>	11
1. El «inútil» filósofo, poeta de la verdad. — 2. La filosofía, escuela de libertad.	
II. <i>Responsabilidad del filosofar</i>	15
III. <i>Qué es filosofía.</i>	19
1. El hombre y el ambiente. — 2. El concepto de filosofía. — 3. División de la filosofía. — 4. Los problemas de la filosofía y de la vida. — 5. Filosofía y verdad. — 6. Filosofía y religión.	
IV. <i>La enseñanza de la filosofía</i>	29
1. ¿Método teórico o método histórico? — 2. El fin de la filosofía es teórico y práctico. — 3. Filosofía de escuela, no; sino escuela de filosofía.	
V. <i>Estudio de la filosofía y lectura de los clásicos filosóficos</i>	35
1. Necesidad de los textos y de la enseñanza de la filosofía. — 2. Los clásicos como unidad del estudio de la filosofía.	

VI.	<i>Educación</i>	39
VII.	<i>Pedagogía y educación</i>	43
	1. Concepto general de educación.—2. Concepto de obra educativa y de pedagogía.—3. La educación como creación de espiritualidad.—4. Relación entre cuerpo y espíritu en el proceso educativo.—5. Perfección ideal y límites concretos de la educación.—6. Las diversas edades de la vida y la heteroeducación.—7. Relación educador-educando.—8. La educación como conquista de sabiduría. 9. Problemática pedagógica y problemática didáctica: la creatividad educativa.	
VIII.	<i>La escuela y la disciplina</i>	57
	1. Tránsito de la pedagogía a la didáctica.—2. La escuela: finalidad y características.—3. El concepto de disciplina escolar.—4. La disciplina como normatividad moral y autodisciplina.—5. La disciplina como orientación unificadora.—6. Composición de la antinomia entre la unidad y el progreso educativo.—7. Expedientes y medios educativos y disciplinarios.	
IX.	<i>Didáctica y cultura</i>	69
	1. Las leyes de la enseñanza.—2. El saber como aprehensión de un método y como capacidad de valoración sintética.—3. Las diversas fases y facultades del aprendizaje. 4. La unidad progresiva del saber.—5. Memoria e interés. 6. La organicidad del saber: concreción y cientificidad de la enseñanza.—7. Cuadro de una cultura formativa. 8. Didáctica general y didáctica particular.	
X.	<i>La familia educadora y la formación de la personalidad</i>	79
	1. Familia educadora y personalidad inasimilable.—2. En qué sentido la familia es educadora. «Generación» y «creación».—3. La familia como acto de promoción de la personalidad de sus componentes.—4. El problema de la formación de la conciencia comunionista.	
XI.	<i>Condición social y escuela humanística</i>	89
	1. La condición social no es suficiente para la formación humanística.—2. Desproporción entre escuela humanística y condición social.—3. Cómo eliminar la desproporción.	
XII.	<i>Derecho al saber y libertad para su ejercicio</i>	97
	1. Derecho al saber y deber de aprender.—2. La línea	

moral del derecho al saber. — 3. El derecho al trabajo. — 4. La libertad de ejercicio del derecho al saber.

- XIII. *La educación como problema de comunicación* . . . 115
1. La educación sólo es formativa si es «comunicativa». —
 2. Educar es comunicár en la verdad.

PRIMERA PARTE

LA EDAD ANTIGUA

- I. *La educación en Grecia desde el siglo X hasta el siglo VI a. de J. C.* 121
1. La educación en la Grecia arcaica: los poemas homéricos y la «educación aristocrática». — 2. Hesíodo y la «educación agreste». — 3. La Ciudad-Estado y su valor educativo. — 4. La educación en Esparta y la educación en Atenas.
- II. *El nacimiento de la reflexión filosófica y la filosofía presofista* 129
1. La filosofía y su primer problema. — 2. El período religioso. — 3. Búsqueda de un elemento universal como principio primero. La escuela jónica. — 4. La escuela pitagórica. — 5. El eterno devenir de Heráclito. — 6. El diseño de la dialéctica del ser y del devenir. La escuela eleática. — 7. Primeras tentativas de síntesis entre el ser y el devenir. Empédocles. — 8. El dualismo de Anaxágoras.
- III. *La intensificación de la reflexión crítica y la crisis sofístico-democritea* 147
1. Las nuevas condiciones político-sociales de Atenas y la nueva educación: los sofistas. — 2. Protágoras y la formación del hombre político. — 3. El atomismo: Leucipo y Demócrito. — 4. Gorgias y la disolución de la sofística. — 5. La ética de los sofistas y el problema de la justicia.
- IV. *Sócrates y las escuelas socráticas menores* 155
1. La personalidad de Sócrates. — 2. La universalidad de la verdad y el método educativo. — 3. La moral socrática. — 4. Las escuelas socráticas menores.

V.	<i>Platón</i>	167
	1. Sócrates, «personaje» de los «diálogos». — 2. El «concepto» de Sócrates y el problema de Platón. — 3. Las Ideas. — 4. Los grados del conocimiento y la ascensión dialéctica. — 5. Las condiciones de la ciencia y el concepto de cultura. — 6. El conocimiento como reminiscencia. — 7. El alma. — 8. El Eros. — 9. Origen y formación del mundo sensible. — 10. La ética. — 11. La política. — 12. La estética. — 13. El ideal educativo. — 14. La dificultad de la filosofía platónica. — 15. La Antigua Academia.	
VI.	<i>Aristóteles</i>	193
	1. Aristóteles y Platón. — 2. La metafísica. — 3. Física y psicología. — 4. El conocimiento. — 5. La ética. — 6. La política. — 7. La pedagogía. — 8. La poética y la retórica. — 9. De Platón a Aristóteles. Las dificultades del aristotelismo. — 10. La escuela peripatética.	
VII.	<i>La filosofía helenístico-romana: a) el epicureísmo y el estoicismo</i>	217
	1. Los caracteres de la filosofía helenístico-romana. — 2. El epicureísmo. — 3. El estoicismo.	
	b) <i>El escepticismo y el eclecticismo</i>	227
	1. El escepticismo de Pirrón y el probabilismo de la Nueva Academia. — 2. El eclecticismo.	
VIII.	<i>La filosofía y la educación en Roma</i>	233
	1. El primer período de la República. — 2. La educación en el último período republicano y la influencia griega. Cicerón. — 3. La educación en la edad imperial. El estoicismo romano.	
IX.	<i>La metafísica religiosa y el neoplatonismo de Plotino</i> .	241
	1. La desconfianza en la razón y la exigencia religiosa. — 2. Las escuelas filosóficas. — 3. El neoplatonismo de Plotino. — 4. Conclusión sobre la filosofía antigua.	

SEGUNDA PARTE

LA ERA CRISTIANA Y LA EDAD MEDIA

	<i>Pág</i>
I. <i>La doctrina cristiana y los fundamentos éticopedagógicos del cristianismo</i>	257
1. La nueva religión.—2. La difusión del cristianismo y las primeras tentativas de filosofía cristiana.—3. El contenido original del cristianismo.—4. El cristianismo y la filosofía.—5. La educación en las primitivas comunidades cristianas.	
II. <i>Los primeros padres de la Iglesia</i>	267
1. Los apologistas griegos: Justino.—2. La herejía gnóstica y el maniqueísmo.—3. Los apologistas latinos: Tertuliano.—4. El didascalión de Alejandría: Clemente y Orígenes.	
III. <i>San Agustín</i>	273
1. Los caracteres generales de la filosofía de San Agustín y el camino de la interioridad.—2. Certeza y verdad: la autoconciencia como acto ontológico.—3. La existencia de Dios.—4. El mundo: la creación y el tiempo.—5. El problema del mal.—6. Alma y cuerpo.—7. Libertad y gracia. La polémica antipelagiana.—8. La historia: sus fundamentos y su finalidad.—9. Las dos Ciudades.—10. La pedagogía.	
IV. <i>El monaquismo y la cultura. La escuela en la alta Edad Media</i>	293
1. La decadencia de las antiguas escuelas paganas.—2. Los comienzos del monaquismo y de las escuelas monásticas.—3. San Benito y el monaquismo en Occidente.—4. Las escuelas episcopales.	
V. <i>El renacimiento carolingio y la educación en la época feudal</i>	299
1. El despertar de los estudios bajo Carlomagno.—2. La educación de la Caballería.—3. Los caracteres de la Escolástica.—4. Los comienzos de la Escolástica y Escoto Eriúgena.	

VI.	<i>Racionalismo y misticismo en los siglos XI y XII . . .</i>	307
	1. El problema de los universales. — 2. San Anselmo de Aosta. — 3. El racionalismo de Abelardo y el misticismo del siglo XII. La escuela de Chartres y los victorinos.	
VII.	<i>El siglo XIII y el apogeo de la Escolástica. San Buenaventura y Santo Tomás</i>	317
	1. El florecimiento cultural del siglo XIII y el nacimiento de las universidades. — 2. El descubrimiento de Aristóteles y la filosofía árabe. — 3. La corriente franciscana y San Buenaventura. — 4. El aristotelismo latino y Santo Tomás de Aquino.	
VIII.	<i>Las polémicas doctrinales y la disolución de la Escolástica</i>	337
	1. El averroísmo latino y Siger de Brabante. — 2. El agustinismo de Oxford y Roger Bacon. — 3. El voluntarismo de Duns Scot. — 4. El nominalismo de Guillermo de Occam. 5. Las corrientes místicas del siglo XVI y Meister Eckhart. 6. La disolución de la Escolástica.	

TERCERA PARTE

DEL RENACIMIENTO A KANT

I.	<i>Humanismo, Renacimiento y Reforma</i>	353
	1. Humanismo y Renacimiento. — 2. La Reforma.	
II.	<i>El concepto del hombre en la filosofía del Humanismo y del Renacimiento</i>	365
	1. La persona humana como valor. — 2. El platonismo. 3. El aristotelismo. — 4. El renacimiento político en Italia.	
III.	<i>El concepto de la naturaleza en la filosofía del Renacimiento</i>	379
	1. Las nuevas exigencias de la investigación natural. — 2. Bernardino Telesio. — 3. Giordano Bruno. — 4. La contrarreforma. — 5. Religión y derecho naturales. — 6. Tomás Campanella. — 7. El método experimental y Galileo Galilei.	

IV.	<i>La educación en el Humanismo y en el Renacimiento.</i>	399
	1. Consideraciones generales. — 2. La función educativa de los estudios clásicos. — 3. La educación liberal: P. P. Vergerio y M. Vegio. — 4. Las escuelas humanistas: Guarino Veronese y Vittorino da Feltre. — 5. La afirmación de la exigencia realista.	
V.	<i>La reacción frente al formalismo humanístico . . .</i>	405
	1. La pedantería humanística y la reacción de Erasmo de Rotterdam. — 2. El realismo pedagógico en Francia: Rabelais y Montaigne.	
VI.	<i>La pedagogía de la Reforma y de la Contrarreforma .</i>	409
	1. La obra educativa de la Reforma. — 2. La obra educativa de la Contrarreforma. — 3. Los Colegios de los Jesuitas.	
VII.	<i>El problema del método: Bacon y Descartes. El realismo pedagógico de Comenio</i>	417
	1. Bacon y los orígenes del empirismo moderno. — 2. Descartes y los comienzos del racionalismo moderno. — 3. La nueva ciencia y la pedagogía: Ratke y Comenio.	
VIII.	<i>Los desarrollos del cartesianismo: Pascal y Spinoza .</i>	435
	1. La polémica sobre el cartesianismo. — 2. El pensamiento religioso en Francia. — 3. Influencia cartesiana en la educación. — 4. Pascal. — 5. La educación de los príncipes: Bossuet y Fénelon. — 6. Los Hermanos de las Escuelas Cristianas: J. B. de la Salle. — 7. Los pietistas. — 8. El monismo de Spinoza.	
IX.	<i>El desarrollo del empirismo: Hobbes y Locke . . .</i>	451
	1. El materialismo de Hobbes: Teoría del conocimiento y doctrina política. — 2. Locke y la crítica de la experiencia.	
X.	<i>El monadismo espiritual de Leibniz</i>	463
	1. El concepto de substancia y la mónada. — 2. La materia como fenómeno y la metamorfosis de las mónadas. — 3. La teoría del conocimiento. — 4. Necesidad y libertad. El problema del mal.	
XI.	<i>El historicismo de Vico</i>	473
	1. Consideraciones generales. — 2. La crítica del cartesianismo y el nuevo criterio de la verdad. — 3. La historia. — 4. La historia en su devenir. — 5. Principios pedagógicos.	

- XII. *El idealismo empírico y el espiritualismo teísta de Berkeley* 487
 1. La doctrina del conocimiento y el inmaterialismo. — 2. El espíritu teísta.
- XIII. *Hume y la conclusión escéptica del empirismo. El primado del sentimiento* 491
 1. El problema del origen de las ideas. — 2. Crítica del principio de causa. — 3. Crítica del concepto de substancia. 4. Escepticismo teórico y creencia práctica. — 5. El sentimentalismo en la moral de Adam Smith. — 6. La escuela escocesa del «sentido común»: Reid.
- XIV. *El iluminismo* 505
 1. Consideraciones generales. — 2. La crisis de la cultura europea y su proceso de descristianización. — 3. Voltaire y la *Encyclopédie*. — 4. Bonnot de Condillac. — 5. Rousseau. 6. El iluminismo italiano. — 7. El iluminismo alemán.
- XV. *El criticismo de Kant* 545
 1. El problema de Kant y el significado histórico del «criticismo». — 2. El problema de la crítica y el conocer como «síntesis a priori». — 3. Las formas «a priori» del conocer. 4. Fenómeno y noumeno. La Razón y las Ideas. — 5. La razón práctica y sus postulados. — 6. La representación finalista de la naturaleza. — 7. Consideraciones críticas. 8. Corolarios pedagógicos.

CUARTA PARTE

DEL IDEALISMO A NUESTROS DÍAS

- I. *Del criticismo kantiano al idealismo romántico* 575
 1. Los límites del iluminismo y del criticismo kantiano. 2. Romanticismo e idealismo frente al criticismo kantiano. 3. Sugerencias filosóficas y pedagógicas en el Romanticismo alemán. — 4. Del criticismo al idealismo trascendental.
- II. *El idealismo trascendental: Fichte, Schelling, Hegel y Schleiermacher* 589
 1. El idealismo ético de Fichte. — 2. El idealismo estético

	de Schelling. — 3. El idealismo lógico de Hegel. — 4. El idealismo religioso de Schleiermacher.	
III.	<i>La pedagogía del Romanticismo: Pestalozzi y Froebel</i>	613
	1. Pestalozzi. — 2. Girard y Necker de Saussure. — 3. Froebel y la educación infantil.	
IV.	<i>La crítica del idealismo: Schopenhauer y Herbart</i>	625
	1. El voluntarismo de Schopenhauer. — 2. Herbart.	
V.	<i>La revisión crítica del hegelismo: Strauss, Feuerbach, Marx y Kierkegaard</i>	637
	1. La polémica en torno a Hegel: La «derecha» y la «izquierda» hegelianas. — 2. La crítica de la religión y las instancias del humanismo absoluto: Strauss y Feuerbach. — 3. La demolición de la Idea hegeliana y las instancias del humanismo social: Marx. — 4. La «dialéctica del salto» y Kierkegaard.	
VI.	<i>Ideología, espiritualismo y eclecticismo de Francia</i>	655
	1. Los «ideólogos» y el retorno al espiritualismo tradicional: Maine de Biran. — 2. La filosofía de la Restauración. — 3. El eclecticismo de Cousin.	
VII.	<i>El espiritualismo italiano y Rosmini</i>	661
	1. Los ideales del resurgimiento italiano. — 2. Del empirismo al espiritualismo. — 3. El problema de la educación nacional y Mazzini. — 4. El espiritualismo de Rosmini. — 5. El ontologismo de Gioberti.	
VIII.	<i>La organización escolar europea en el período post-napoleónico</i>	685
	1. La educación y la escuela en Francia. — 2. La educación en Alemania. — 3. La educación y la escuela en Inglaterra.	
IX.	<i>El pensamiento pedagógico del Resurgimiento italiano</i>	691
	1. La educación como formación de la conciencia cívica y nacional: Romagnosi y Cuoco. — 2. Iniciativas e instituciones educativas: Ferrante Aporti y San Juan Bosco. — 3. La pedagogía de Rosmini. — 4. Lambruschini y Capponi. — 5. El neohegelismo de la escuela napolitana: Spaventa y De Sanctis.	
X.	<i>El positivismo</i>	709
	1. Observaciones generales. — 2. El positivismo social. — 3. El positivismo evolucionista. — 4. El positivismo italiano.	

XI.	<i>El pensamiento contemporáneo</i>	735
	1. La reacción frente al positivismo.—2. Orientaciones del pensamiento educativo.—3. El pensamiento alemán.—4. La pedagogía espiritualista de Förster.—5. El pensamiento francés.—6. El pensamiento español.—7. El pensamiento anglo-americano.—8. La filosofía italiana.—9. La neoescolástica.—10. Crítica y crisis de la ciencia.	
XII.	<i>Corrientes y problemas de la filosofía actual . . .</i>	803
	1. Nuevas exigencias y nuevas orientaciones.—2. El neorrealismo de Alexander.—4. La filosofía del organismo de Whitehead.—5. Neorrealismo y realismo crítico en América: Santayana.—6. La fenomenología de Husserl.—7. La filosofía de los valores de Scheler.—8. La filosofía como aporética de Hartmann.—9. El neokantismo de la escuela de Marburgo y Cassirer.—10. El existencialismo alemán. 11. El existencialismo de Sartre.—12. El existencialismo religioso ruso: Chestov y Berdiaev.—13. El existencialismo cristiano de Marcel.—14. La «filosofía del espíritu»: Lavelle y Le Senne.—15. El espiritualismo cristiano: Carlini y Guzzo.—16. El desarrollo del actualismo.—17. El problema de la ciencia.—18. El marxismo leninista-staliniano.	
XIII.	<i>La escuela nueva: exigencias y precedentes</i>	853
	1. Significado y extensión del término «escuela activa» o «escuela nueva».—2. Criterios generales y precedentes de la escuela activa.—3. León Tolstoi.—4. Kerchensteiner y la escuela del trabajo.—5. El scoutismo.	
XIV.	<i>La escuela activa: fisonomía, formación y organización.</i>	863
	1. Caracteres comunes de las escuelas modelos.—2. Primeras escuelas tipo.—3. Experimentos de una escuela en Italia.—4. Organización y desarrollo de un movimiento mundial para la escuela nueva.—5. Teóricos y exponentes de la escuela nueva.	

APÉNDICES

Apéndice A.—	<i>Un problema del mundo educativo: literatura infantil</i>	883
	1. La lectura en los primeros años del niño.—2. Prejuici-	

cios acerca del concepto de libro para la infancia.—3. El libro para la infancia como obra de arte.—4. Caracteres del libro para la infancia.—5. Los grandes autores.—6. Criterios prácticos sobre elección de los libros infantiles. 7. Literatura infantil en Italia y en otros países.

Apéndice B.—*Textos y auxilios didácticos* 893

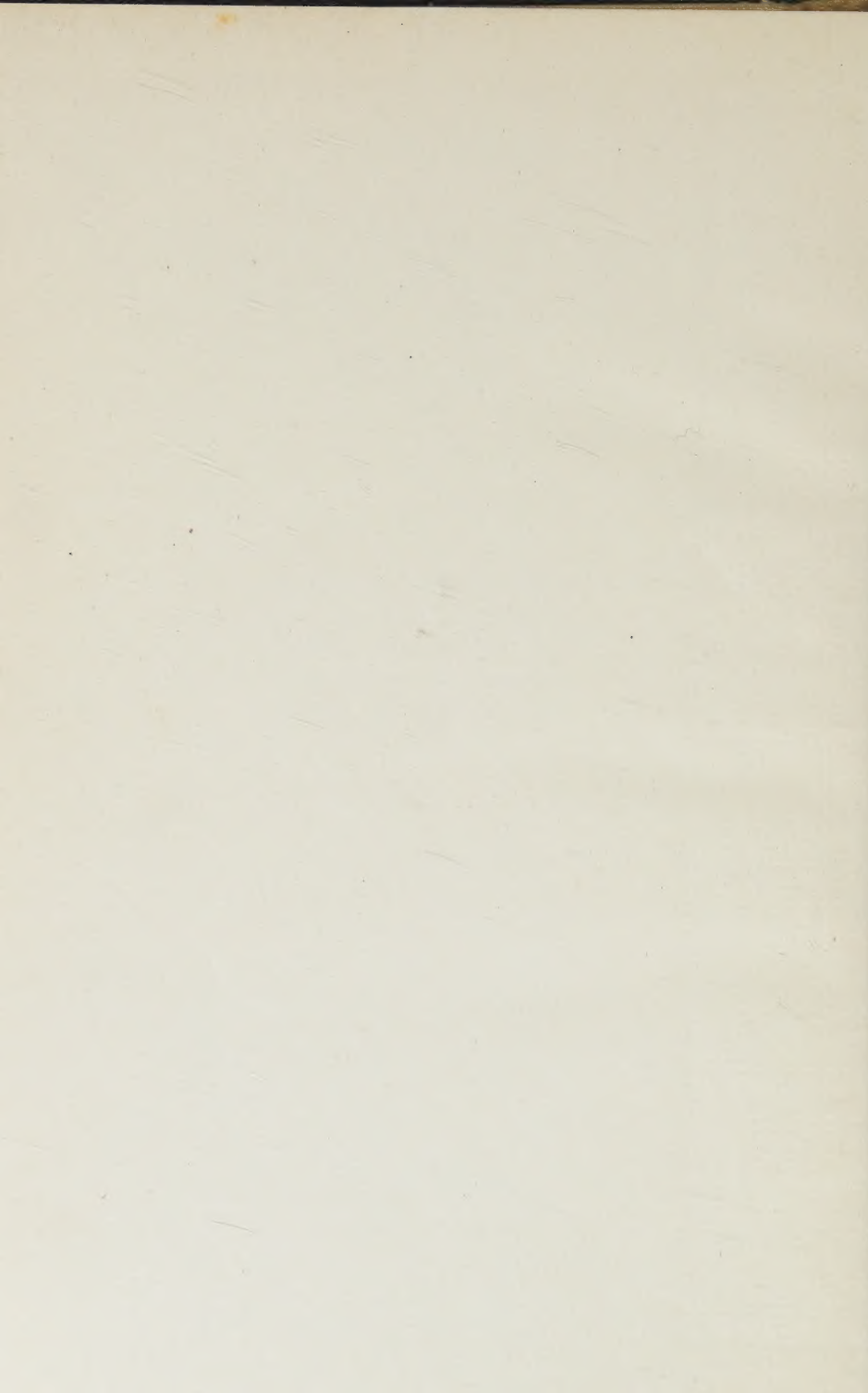
1. El libro de lectura.—2. El auxiliar.—3. Auxilios didácticos.

Apéndice C.—*Nuevas tendencias en la organización actual de la escuela* 897

1. Colaboración magistral y círculos didácticos.—2. Sindicatos.—3. Nuevas tendencias en la estructura del organismo escolar.

Índice Alfabético 901

ESTE VOLUMEN FUÉ IMPRESO
DURANTE EL MES DE JULIO
DE 1962 EN LOS TALLERES
GRÁFICOS DE LA «EDITORIAL
CASAL I VALL» DE ANDORRA



"...no one can return unaltered from
the heart of darkness."

"I suffer, therefore I am." — Ego

"I suffer, therefore you are" — ~~World~~
and God } non-Ego

"What is to be shared is really modern life itself"

